محمد شاويش

حسين شاويش

علم نفس الشخصية المستلَبة

(مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي)





علم نفس الشخصية المستلبة
(مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي)

Arwad Publishers International Inc.

160 Morgan Prky

Zebulon, NC 27597

Phone: 9194007366 U.S.A

❖ **محمد شاويش، حسين شاويش**

❖ **علم نفس الشخصية المستلبة**

❖**أرواد للطباعة والنشر**

❖ **لوحة الغلاف للفنان سموقان**

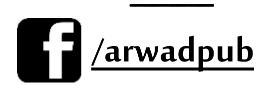
❖**الطبعة الأولى** / 2016

بالتعاون مع:

أرواد للطباعة والنشر والتوزيع

طرطوس . الشارع العريض

هاتف: 225225 ـ 0945476915



محمد شاويش
حسين شاويش

علم نفس الشخصية المستلبة

(مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي)

دراسة

مقدمة طبعة 2016

بقلم: محمد شاويش

أولاً: عن الكتاب إجمالاً:

هذه الطبعة من كتاب "علم نفس الشخصية المستلبة (مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي)" هي الطبعة الأولى الدقيقة بلا أخطاء إلا ما لا ينجو منه كتاب من أخطاء أثناء الطباعة على الكمبيوتر حتى بعد كل تدقيق ممكن، ومع أن هذا الكتاب نشر بالفعل عام 1995 في بيروت، ولكنها كانت طبعة مليئة بالأخطاء المخلة بفهم المعنى، وقد هالني وهال حسين حين وصل الكتاب إلينا في برلين كثرة هذه الأخطاء لكن لم يكن في يدنا شيء، وكان ذلك قبل عصر الكمبيوتر، وحين كان يتولى النسخ لدور النشر من لا يستطيع فهم النص الذي ينسخه، والتجربة تثبت أن الأخطاء هنا حتمية حتى لو كانت المخطوطة قد طبعت على الآلة الكاتبة فما بالك وهي مؤلفة من مجموعة مرقّمة من صور الدفاتر

التي ألّفت بمجموعها الكتاب وأرسلناها إلى الصديق الشهم النبيل فيصل ملحم في بيروت، وكان هو من تطوع لنشر الكتاب.

وعنوان هذه الطبعة هو العنوان الأصلي للكتاب ولكن الدار التي نشرته عام 1995 رأت لأسباب تجارية تغييره. يصدر الكتاب إذن هذه المرة بعنوانه الأصلي *"علم نفس الشخصية المستلبة – مبادئ التحليل النفسي الطبقي"*.

كنت صاحب فكرة الكتاب، وأردت في تلك الأشهر الثلاثة الواقعة بين نيسان و تموزمن عام 1986 أن أكتب مخطوطة لكتاب أشرح فيه بصورة منظمة ما أسميته "النظرية العامة للعاطفة" وهي نظرية بدأت في كتابتها في بداية المرحلة الثانوية واستقامت بشكلها الخام النهائي (الاستلاب تعريفه وأنواعه وعلاقته بالعاطفة) في الصف الثاني الثانوي، وكنت بعناد الشباب أشرح لمن أعرف رأيي "الغريب" القائل إن عاطفة الحب (عبر ارتباطها بفكرة جمال المحبوب) ظاهرة تفسرها العلاقات الطبقية في المجتمع مما كان يثير الرفض أحياناً والسخرية في حالات كثيرة، ولكنها سخرية كانت مبنية على عدم فهم الأساس النظري لهذه الفرضية، وكنت أحاول أن "أبسّط" رأيي بالقول لمن أناقشه أن الأفارقة السود لو كانوا هم من حكم العالم لرأيت العربيات يستعملن وسائل لتسمير البشرة لا لتفتيحها! وقد اهتممت بأنواع أربعة من الاستلاب

سميتهـا "الاسـتلاب الطبقـي"، "الاسـتلاب العنصـري"، "الاسـتلاب الأخلاقي"، "الاستلاب التغلّبي"، وفي دراسة العاطفة وضعت في الصف الثاني الثانوي تعميماً للفرضية عن عاطفة الحب التي تعود إلى الصف الأول ثانوي، لتصبح العاطفة بالتعريف "هي ثغرة في جدار الاستلاب"، وقد تكاملت في تلك السنين الأولى عندي مفاهيم من نوع "الدوافع الاسـتلابية"، "الأزمـة الاسـتلابية"، "الحـلّان الثـوري والانـدماجي للاستلاب". ومن الأمور الطريفة أن شقيقي حسين حين شرحت له فرضيتي عن الحب في ذلك الحين رفضها، وعلل موقفه لاحقاً بأنه كان يومها عاشقاً! وهذا مألوف في العاشقين، وعبّر عنه قول حكيمنا الكبير أبي الطيب:

يا عاذل العاشقين دع فئة.. أضلها الله كيف ترشدها!

هـذه الفرضـية الـتي تنـزل بهـذا الشـيء السـماوي إلى أرض العلاقـات الطبقية كان من الطبيعي أن تعد من التجديف بحق الحب عند العشاق!

في عام 1986 بين الشهرين الرابع والسابع، من نيسان حتى تموز، وفي خلوة قسرية اضطرتني إليها الظروف العاصفة رأيت أن أقضي الوقت في كتابة الكتاب الذي يحتوي على هذه النظرية مشروحة وموسّعة، وبالفعل كتبت الفصول التي أشرح فيها الأسس النظرية لمفهوم الاستلاب في الكتاب و "النظرية العامة للعاطفة" وهي الفصل الثاني " الاستلاب"

والثالث "الاستلاب متمظهراً" وفيه الفقرات التالية: "الحب: محاولة فهم علمي"، "النكتة وعلاقتها بالاستلاب"، "المظهر والمخبر"، "تكوّن المثقف الراديكالي/ محاولة تحليل اجتماعي"، "أوالية الاستلاب من أمثلة فردية وأوالية إزالة للأزمة الاستلابية" وكتبت أيضاً الجزء الذي أدرس فيه نظرية نيتشه في الأخلاق من منظور نظرية الاستلاب وعنوانها " التوسط النفسي في إنتاج واستهلاك بنية فوقية مثال نيتشه"، وعنّ لي أن أطلب من حسين المشاركة في الكتاب، وهو، على أنه كان ولا يزال من خيرة مثقفي سوريا وأوسعهم اطلاعاً ومقدرة نظرية أيضاً، كان (ولا يزال) كسولاً في موضوع الكتابة، لكني بطريقتي الودية "أجبرته" على كتابة بعض الفصول في الكتاب، وهي "مقدمة في المنهج" وقد أصبحت الفصل الأول في الكتاب، وقد كتبها كلها، والفصل الخامس " محاولة أولية في العلاج التحليلي السلوكي للاستلاب" وكتبه كله أيضاً، وكتب الجزء الثاني "نقد الشخصية المستلبة" في الفصل الرابع: "أوليات نظرية في الشخصية ونقد الشخصية المستلبة". وفي عام 1989 (وكنا معاً في صيدا- لبنان) كتبت الجزء الأول النظري من دراسة عن مفهوم الحب في رواية "البيضاء" ليوسف إدريس، وطلبت منه أن يكتب الجزء الثاني عن الانتماء في هذه الرواية فكتبه أيضاً، ونشرت الفقرة في الفصل السابع الذي عنوانه العام "دراسات تطبيقية" تحت عنوان " من هي "البيضاء"؟ معنى الحب والانتماء في رواية يوسف إدريس". بعد ذلك قضيت سنة في

بني وليد- ليبيا هي تقريباً سنة 1990 كلها وهناك كتبت في دفتر خاص ما سيصبح في الكتاب الفصل السادس: "تتمات منهجية" وفيه الفقرات المكتوبة في ليبيا "متعة الاستلاب"، "أواليتان"، "المماثلة ورهاب المماثلة"، "التشييء"، "الفرد والمجتمع"، وفي ليبيا كتبت أيضاً الفقرة عن نظرية برغسون في الضحك وعن تفسيري للضحك من منظور الاستلاب وستنشر في الفصل السابع بعنوان " الضحك عند برغسون، مناقشة"، وفي برلين عام 1995، وقبل أن نرسل الكتاب إلى بيروت للنشر كتب حسين فقرة عن كتاب فرانتز فانون "جلد أسود، أقنعة بيض" وهو كتاب قرأ حسين ترجمته الألمانية واستند إليها في تحليله، ونشرت الفقرة في الفصل السابع تحت عنوان " فرانتز فانون ولعبة الأقنعة".

والملاحق المختارة من "المقدمة" لابن خلدون ورواية "كيف سقينا الفولاذ" من تأليف نيقولا أوستروفسكي والفقرة "الأدنون والأعلون" وهي مقتطفات من الفصل الثالث عشر من كتاب "بنو الإنسان" تأليف "بيتر فارب" ترجمة "زهير الكرمي" سلسلة "عالم المعرفة الكويتية" اخترتها أنا في المخطوطة الأولى لعام 1986.

هذه النسخة المدققة من الكتاب طابقتها بعناية مع النسخ المخطوطة للجزء المكتوب عام 1986 (كتب في سوريا) ثم الجزء

المكتوب عام 1989 (الدراسة عن رواية "البيضاء" وكتبت جزءها الأول وكتب حسين جزءها الثاني في لبنان) ثم الجزء المكتوب عام 1990 (كتبته في ليبيا) ولم أجد أصلاً مخطوطاً للفقرة عن فانون التي كتبها حسين عام 1995 ولا عن مقدمتي لطبعة 1995 ولكن الأخطاء المحتملة قليلة جداً أو تكاد تكون منعدمة ويمكن عد النص الحالي نصاً دقيقاً.

ثانياً: في تغيّر الحقبة التاريخية بين وقت كتابة المقال وبين توقيت نشر هذه الطبعة:

كنت من كتب مقدمة طبعة 1995 وأشرت فيها إلى التغير في ظروف المؤلفين (انتقالهما إلى الإقامة في الغرب) وإلى التغيّر الأهم في مجمل "الموقف الأيديولوجي" (إن صح التعبير) في العالم. وسواء أنا أو أخي حسين لم نشتهر بمجاراة "الموضة" الفكرية السائدة والسير بمقتضاها، حدث هذا حين كنا في المواقع الفكرية لليسار وحين انتقلنا (كل في اتجاه خاص) إلى مواقع فكرية جديدة. يستطيع القارئ فيما يتعلق بحسين أن يتعرف على تغيراته الفكرية في الكتابات (القليلة نسبياً) التي نشرها، وهي في حدود اطلاعي تتألف من مقالات متفرقة في الصحف، ومن كتابين واحد منهما عن تجربته كمسافر "بين العوالم"

(من بلاد العرب إلى الغرب– ألمانيا) وصدر الكتاب بعنوان "سفر بين العوالم – يوميات طبيب فلسطيني بين البقاع وبرلين" عن دار السويدي للنشر والتوزيع – أبو ظبي – 2007، والثاني عن البعد الصوفي في الإسلام، أو كيف فهم المتصوفة الإسلام، وصدر منذ وقت قريب بعنوان "*الإسلام عشقاً*" عن دار بعل – دمشق - 2014.

لم نكن نجاري السائد بين أهل اليسار قبل انهيار "المنظومة الاشتراكية" ولا جارينا أحداً بعد التغيرات التي حدثت مع انهيار الاتحاد السوفييتي، وهو الانهيار الذي يجعل أهل التيار الذي كان ناقداً للسوفييت من اليساريين يقولون ما قاله امرؤ القيس في أبيه: "أنكرني حياً وحمّلني دمه ميتاً"! فكون هؤلاء النقاد ما كانوا يقرّون للاتحاد السوفييتي بأنه "اشتراكي حقيقي" (وصل بعضهم إلى عده دولة رأسمالية من طراز خاص دون أن نذكر من سماه "إمبريالية اشتراكية"!) لم ينفعهم في أن لا تنهار الأرض من تحتهم هم أيضاً، لأنه في عالم الفكر ينهار البناء الفكري للنقاد مع انهيار البناء الفكري للمنقودين إن كان النقد يتم من داخل أيديولوجيا واحدة! إن انهيار الاتحاد السوفييتي ضرب ضربة حاسمة طوبى المجتمع البديل للرأسمالية أيا كان من يحمل هذه الطوبى، ومعها انهار معسكر الحلفاء العالميين للمنظومة الاشتراكية أيضاً من "حركات التحرر الوطني العالمية"، وعلى رأس هؤلاء ممن يهمنا أمره "الحركة الوطنية العربية".

وإذا كانت "التجربة الاشتراكية" قد انهارت فهذا لا يعني أن عيوب الرأسمالية التي كانت الماركسية تتولى تسليط الأضواء عليها قد زالت. كل ما هنالك أن هذه العيوب بعد زوال "الوصاية الماركسية" على نقد الرأسمالية صار من الواجب أن تنتقد من وجهة نظر أوسع من النطاق الضيق الذي كانت تقدمه فرضيات "المادية التاريخية"، أو حتى الفرضيات التي يمكن أن تقدمها النظرة المادية على وجه العموم. وهذا النوع من النقد بدأ في الغرب بالفعل، حتى قبل انهيار التجربة السوفييتية، بدأ في ميادين مثل نقد تجربة التنوير والحداثة الغربيين (وهما كما نعلم من مصادر الماركسية وعليهما تبني مقولاتها بما هي الخطوة التالية لهما والاستنتاج المنطقي منهما)، وهو ما تولاه نقاد غربيون من أمثال أدورنو وهوركهايمر وباومان وغيرهم، ومثل نقد مفهوم التنمية غير المحدودة وتولاه نقاد مثل سيرج لاتوش. ومن الجدير بالذكر أن هذا النقد وجد نظيراً عربياً خلّاقاً له في كتابات أخينا عبد الوهاب المسيري رحمه الله على وجه الخصوص. لم يكن البديل إذن أن يقول أهل الفكر النقدي بعد انهيار التجربة السوفييتية كلمة "آمين" غير نقدية للتجربة الرأسمالية الغربية كما فعل اليمين اللبرالي (على نمط فوكوياما ومن سموا "اللبراليين الجدد" وأتباعهم في صفوف المثقفين العرب) بل البديل هو توسيع النقد ليشمل مجمل "رؤية الكون" التي قامت عليها الحداثة الغربية.

والفقير لله كاتب هذه السطور سار في هذا الاتجاه في الموضوع الذي يهمه على وجه الخصوص: الثقافة العربية المعاصرة. سيجد القارئ هذا التوجه في مقالات كثيرة كتبتها منذ عام 1992 في جرائد ومجلات عربية ونشرت جزءاً نظرياً منها في كتابي "نحو ثقافة تأصيلية–البيان التأصيلي"، ونشرته "دار نينوى" — دمشق - عام 2007، وعلى أني انشغلت بانشغال فكري آخر منذ الحرب الهستيرية التي أعلنها جورج بوش الابن على العالم الإسلامي عام 2001 ويتمثل هذا الانشغال بالبحث في كيفية إجراء تغييرات في بنيتنا الثقافية - الاجتماعية لتصبح كُفْئَة لمواجهة التحديات الوجودية التي تفرضها قوى إمبريالية منفلتة من كل عقال. لأجل ذلك كان لا بد من تغيير في موقفي الثقافي قبل 2001 الذي عبّرت عنه فصول كتاب "نحو ثقافة تأصيلية - البيان التأصيلي" (وكتبت ونشرت كلها قبل عام 2000) للانتقال إلى موقف جديد عبرت عنه بالتسمية "التأصيل الفاعل". لم يكن بالخطأ نقد المفهوم الغربي للحداثة، ونقد محاولة إذابة تجارب العالم الحضارية كلها في تجربة حضارية واحدة هي التجربة الغربية ليزول بهذا التنوع الثقافي بين الثقافات المختلفة، لكن هذا النقد أثبت لي أنه غير كاف لاتخاذ موقف عملي، وكنت في هذه المرحلة أضرب دوماً المثل بحضارات شعوب أمريكا الأصلية: إن هذه الحضارات لم تكن "متخلفة" بالقياس إلى حضارة الغزاة (إلا في الجانب الحربي) ولم تكن في حد ذاتها "تستحق

الاندثار" ولكنها اندثرت مع ذلك لأنها لم تستطع إثبات الكفاءة في الدفاع عن نفسها إزاء الخطر الوجودي الذي واجهته! وبالمثل يجب أن تثبت ثقافتنا الخاصة أنها كفئة في المنافسة الحضارية العالمية، وهذا يتضمن لا محالة ضرورة تغيير بنى اجتماعية عندنا (ويسبّب هذا التغيير ويعكسه أيضاً التغيير في بنية السلوك الاجتماعي). هذا التغير الجديد في موقفي الفكري انبثق عنه حوار مع مفكرين من مدارس مختلفة، بل قد تبدو متناقضة، وإن كان يجمعهم هذا التوجه الذي هو السعي للتغيير الاجتماعي – الحضاري منفردين بذلك ومتميزين عن التيار الفكري العربي السائد الذي لا يهتم عملياً إلا بتغيير مستوى واحد فقط من مستويات المجتمعات هو المستوى السياسي. ومن أهم هؤلاء المفكرين الجزائري مالك بن نبي (وهو مفكّرمتديّن بحث معضلة المجتمعات المسلمة ومجتمعات العالم الثالث من منظور أنها "مشكلة حضارة") والسوري ياسين الحافظ (وهو يساري –قومي يتميّز بدعوته إلى تحديث المجتمع العربي جذرياً على أساس نسخ المثال الغربي - الفرنسي خصوصاً - بدون أي تعديل). وما جعل الحوار مع هذين المفكرين مجدياً في نظري كان أنهما طرحا المشكلة العربية على أنها مشكلة بنية اجتماعية غير كفئة، وللقارئ أن يتعرف على هذا المنظور في كتب نشرتها مثل "مالك بن نبي والموقف الراهن" (دار الفكر- دمشق-2007) و "نهضات مجهضة" (دار الفكر- دمشق-2008) وآخر ما صدر في هذا التوجه

كان كتاباً بعنوان "من فتى- عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر" وصدر عام 2015 عن "أكاديمية العلم والسلم" – فوبرتال – ألمانيا.

اهتممت في كتاباتي الأحدث بالإعداد لمساهمة في تأريخ نقدي للثقافة العربية الحديثة، وثمة كتاب من ثلاثة أجزاء بعنوان "مدخل إلى الثقافة العربية المعاصرة" كتبت جزءيه الأولين (كان جزؤه الأول هو الكتاب "مَنْ فتى؟ – عن الوعي المناسب لمجتمع في خطر") وأنا أعد الآن جزءه الثالث، وفي هذا الكتاب حاولت الجمع بين بعدين لا يجتمعان عادة هما بعد التحليل النظري وبعد اقتراح طرق للتدخل لإيقاف انهيار المجتمع العربي، ذلك أني أرى أن الشغيل الثقافي العربي لا يستطيع أن يكتفي بالتحليل الموضوعي المحايد، بل لا بد له من اقتراح طرق للعمل النهضوي (وأعرّف "النهضة" بأنها السير في اتجاه بناء مجتمع كفء يستطيع أن يدافع عن نفسه ويثبت وجوده أخلاقياً وحضارياً في العالم).

ثالثاً: كلمة في المعنى الراهن للكتاب:

انفككت من الوصاية الاستلابية للثقافة الغربية قبيل نشر هذا الكتاب للمرة الأولى عام 1995، وأعتقد أن المقولات النظرية الكبرى فيه كان يمكن أن تكتب دون عودة لفرويد أو حتى ماركس، وقد كانت

(ولا تزال) عادة راسخة عند الكتاب العرب أن يغبنوا أنفسهم بالبحث عن مراجع غربية ينسبون إليها أفكارهم الخاصة!

وقد سألت نفسي أحياناً: ما الذي يلجئ فتى صغيراً عمره خمسة عشر عاماً لأن يأتي بكلمة غريبة هي "الاستلاب" (ولا بد أنه رآها مرة في مكان ما) ويعرّفها بأنها "الاقتناع بوجهة نظر الآخرين السلبية عن الذات" (وهو ما فعلته في صباي) ثم يجرب أن يحلل هذه الحالة النفسية - الفكرية؟

كان الفتى المذكور (وهو الفقير لله) لاجئاً فلسطينياً فقيراً يعيش في المخيم منغمساً إلى أذنيه بالقراءة النهمة في كل ما يقع تحت يديه من كتب ومجلات (وهي حالة خاصة لا تفسرها الظروف الاجتماعية الخارجية أو لا تكفي لتفسيرها).

لا أجد لذلك تفسيراً نفسياً إلا أن هذا الفعل كان مدفوعاً بالرغبة في الدفاع عن موقف الشريحة الاجتماعية المقهورة والمعرضة للاحتقار التي كان ينتمي إليها، وقد مر ولا ريب في هذه الشريحة ألوف الفتية دون أن يفكّر واحد منهم في كتابة ما كتبته أنا، وللقارئ أن يلاحظ أن هذه المسألة بحد ذاتها، وهي مسألة نشوء مثقف ملتزم كانت مما يشغل بالي وحاولت تفسيره (ويجد القارئ تأملاتي النظرية في الموضوع في الفصل الثالث من هذا الكتاب- الفقرة "تكوّن المثقف الراديكالي/ محاولة تحليل

اجتماعي")، وكان يلفت نظري في حينها (ولا يزال) أن السؤال لا يشغل الأذهان وكأنه يتعلق بأمر عادي وليس شيئاً يستحق التعليل، وأعتقد أن مفهوم "المثقف العضوي" لغرامشي رغم كل شهرته لم يقدم تعميقاً حقيقياً في وجهة النظر الماركسية المألوفة عن العلاقة بين البنية التحتية والبنية الفوقية، وفي الكتاب هنا محاولة لبحث توسّطات نفسية تقود إلى نشوء هذا المثقف، ولكن البحث لم يغلق بعد، ومن المحتمل أن نشوء "شغيلة ثقافيين" يهتمون بالشأن العام وما يتجاوز مصالحهم الفردية ظاهرة لا يمكن تفسيرها بعوامل اجتماعية ونفسية فقط، وقد ذكرت هذا الرأي في كتاباتي الجديدة عن الثقافة العربية المعاصرة. وأما المنظومة النظرية التي ينتجها "الشغيل الثقافي" فلها لا محالة طابع فردي خاص تفتتح نوعاً من الرؤية الجديدة للعالم (معبّراً عنها بلغة جديدة) تنير مكوّنات فيه وتحجب الضوء عن أخرى.

وحين كتبت تفسيري للجمال في المرحلة الثانوية تخيل بعضهم أني ماركسي، لكني وقتها (في بداية الصف العاشر) لم أكن ماركسياً وإنما كنت أحس بمعنى ظاهرة وجود الطبقات من تجربتي اليومية المريرة، وكان الجو يومها (عام 1977) جواً مليئاً بالدعوات الاشتراكية، ومن "تأثرت به" على وجه التحقيق لم يكن ماركس بل كان هيغل (كما فهمته) في كتاب "المنهج الجدلي عند هيغل" (وهو من تأليف إمام عبد الفتاح إمام) الذي استعرته من مكتبة المركز الثقافي العربي في أبو رمانة بدمشق!

ومن هذا الكتاب تأثرت بفكرة "الثلاثيات"، وسألت نفسي عن المرحلة التي تخص الشعور الجمالي بين مراحل اللاطبقات ثم المجتمع الطبقي ثم المجتمع اللاطبقي المعهود! وقد وصلت إلى حدس يقول إن انقسام البشر بين جميل وقبيح يعود إلى ظاهرة انقسامهم بين مترف وفاقد للترف، واجتهدت للبرهان على أن السمات التي توصف بالجمال هي السمات المشتركة للمترفين بينما السمات التي توصف بالقبح هي السمات المشتركة للمحرومين. وحيث أن الحب مرتبط بالإعجاب بالجمال فقد وصلت إلى التعريف: "الحب هو الشعور بإمكانية الانتقال إلى الطبقة الأعلى ممثلة بالمحبوب الجميل الحامل لسماتها المشتركة" (حيث أن المرء كما رأيت يحب فتاة لجمالها تحديداً وأي تفسير آخر هو تبرير لاحق لهذا السبب الحقيقي!) ويرى القارئ هذه المحاججة في هذا الكتاب على كل حال (انظر في الفصل الثالث الفقرة "الحب: محاولة فهم علمي").

وفي السنة التالية عمّمت النظرية على العواطف الأخرى وعدت إلى مفهوم "الاستلاب" كما كنت صغته سابقاً وقسمت الاستلاب إلى الأنواع الأربعة الموصوفة في هذا الكتاب، لأربطه معها صائغاً ما سميته "النظرية العامة للعاطفة".

في تطوراتي الفكرية اللاحقة بعد أن صرت في أوروبا احتفظت باعتقادي أن مفهوم الاستلاب (وما ينبني عليه من تحليل للدوافع

العاطفية) مفيد جداً لوصف الإنسان في مجتمع تراتبي يسوده انعدام المساواة بين الطبقات (و"الأعراق"). وفي تحليلي للثقافة العربية المعاصرة رأيت أن استلاب العربي للغرب يفسر توجهاته الثقافية وخياراته وتفضيلاته.

لهذا أرى أن ما هو مكتوب هنا في نظرية الاستلاب لا يزال مفيداً، حتى لو كان الحماس الأيديولوجي الذي يراه القارئ في هذه الفصول العائدة لجو السبعينات والثمانينات من القرن العشرين الميلادي لم يعد موجوداً عندي، ولعله لم يعد له مكان في العالم الجديد في القرن الحادي والعشرين، وفيما مضى من هذه المقدمة تكلمت عن نوعية النقد الجديد الذي يجب أن يوجه للحضارة الغربية الحديثة (التي تشكل إلى حد مهم المثل الأعلى للشعوب والنخب الثقافية غير الغربية).

محمد شاويش

برلين 20 شباط (فبراير) من سنة 2016 ميلادية.

مقدّمة طبعة 1995

كتبت المخطوطة التي نقدمها الآن للنشر في مطلع 1986، كلها ما عدا الفقرة التي تدرس رواية يوسف إدريس "البيضاء"، فقد كتبت في صيف عام 1989م، والفقرة التي تبحث في نظرية الضحك عند برغسون، وأيضاً "الفرد والمجتمع . نقاط سيكولوجية" كتبتا في ربيع عام 1990م، الدراسة عن فانون كتبت في نيسان 1995م، وهذه المقدمة التي قصد بها الإلماح إلى ما استجد في العالم وما استجد في وجهات نظر المؤلفين أيضاً، وهي تكتب مباشرة قبل تقديم المخطوطة إلى النشر (حزيران 1995م).

في السنوات التسع التي تلت كتابة الجزء الأساسي في المخطوطة جرت تغيّرات جذرية في العالم، وأهم هذه التغيّرات اثنان: انهيار الاتحاد السوفييتي و"المنظومة الاشتراكية"، وصعود "الحركات الإسلامية" وتبوّؤها

مركز الصدارة في صراعات العالمين العربي والإسلامي، ومركز الصدارة في التركيز الإعلامي الغربي وغير الغربي أيضاً، ولا يندر أن نسمع من يتكلم عن "الأصولية" على أنها العدو الجديد للغرب (بعد انهيار الشيوعيّة، العدو القديم).

كان لا بد لنا في هذه المقدمة أن نذكر هذين المتغيرين لاعتقادنا بتأثيرهما الحاسم على الساحة الثقافية العربية، وبصورة خاصة على دراسات من نوع هذه الدراسة، إنهما يؤثران على حد سواء في عملية الكتابة ذاتها، وعملية استقبال الكتابة.

1 . إن انهيار الاتحاد السوفييتي عنى انهياراً في "الثقل الفكري"، إن جاز التعبير، للأديولوجيا التي يمثلها (المستندة إلى المنظومة النظرية الماركسية)، ومن هنا، لم يعد مما يثير الحماس عند الكاتب والقارئ على السواء، التعرّض للماركسية بالنقد أو التأييد، لأنه موضوع فقد راهنيته كما يفترض ولم يعد يؤثر في الواقع.

وما ينطبق على هذا الوضع (فقدان راهنية نقد أو تأييد الماركسية) ينطبق بنوع من الأواليّة التي لا تخلو من عامل سوء فهم بأحسن الأحوال، وعامل سوء نية في بعض الحالات، على وضع التعرض لأي موضوع من المواضيع المميزة للتركيب النظري الماركسي، وبصورة خاصة نعني هنا دراسة تأثير وجود الطبقات على "السيكولوجية الاجتماعية"،

(وبرأينا يمتد هذا التأثير إلى ميدان الفلسفة مثلاً، حيث فقد موضوع "المادية" و"المثالية" صفته الاحتدامية).

ولإيضاح وجهة نظرنا في موضوع مشروعية وراهنية الاستمرار في بحث مسألة "المجتمع الطبقي" حتى بعد الانهيار النهائي لأكبر محاولة بشرية لإنهاء الطبقات جرت حتى اليوم، ليسمح لنا القارئ بهذا المثل:

إن انهيار الحملات المتعددة لإنهاء ظاهرة السرقة في مجتمع ما، لا يعني بحد ذاته تبريراً للسرقة، ولا يعني عدم جدوى الدراسات عن تأثير هذه الظاهرة في المجتمع، ولكن السؤال الوحيد الذي ينتج عن الإخفاق المتكرر في هذا الميدان هو السؤال عن مدى واقعية الأمل في أن السرقة ستنتهي يوماً ما! (وعما إذا لم تكن ظاهرة ملازمة لأي شكل ممكن من أشكال المجتمع!).

. انسجاماً مع ما سبق نرى أن موضوع هذه الدراسة المحوري لم يزل راهناً: انعكاس البنية الاجتماعية الطبقية في النفسية الإنسانية. على أقل تقدير في حالتها الخاصة: المجتمع العربي المحدد الذي كتبت فيه هذه الدراسة.

ـ ولا ينبغي للقارئ أن يتوهم مما سبق أن أفكار الدراسة لقيت ترحيباً من الماركسيين حين عرضت في بعض المحاضرات العامة واللقاءات، بالعكس!

إن مخطوطة الدراسة لقيت تفهماً ونقاشاً نقدياً يصب في جوهر الموضوع في الغالبية الساحقة من الحالات عند الأفراد غير الماركسيين، على حين أن قلة قليلة من المثقفين الماركسيين تعاملت مع الفرضيات المعروضة على أنها فرضيات تندمج في إطار ماركسي (وفي بعض الحالات، اعتبر بعض الأكاديميين من الاتجاه الماركسي الدراسة فرويدية، وهذا برأينا، سوء فهم فادح).

ـ وختاماً للنقاش في هذه النقطة نقول: تمثل الدراسة التي ننشرها الآن، فرضيات لدراسة جانب من موضوع أساسي، هو التأثير النفسي لوجود واقعة التمايز الاجتماعي. وهي فرضيات مشروعة قابلة للدحض فقط باتباع المنهج العلمي، ولكن لا يكفي لدحضها مبدأ أن "هذا لم يعد موضة"، لأن "مبدأ الموضة" يناسب آخر ما يناسب ميادين العلم (والفلسفة)، وإنه لمما لا ريب فيه أن المؤلفين بالذات لن يكتبا هذه المخطوطة، لو كتباها الآن، بنفس الطريقة. إننا بعد تفكير طويل قررنا نشر هذه المخطوطة التي كتبت في جزئها الأساسي عام 1986م، كما ذكرنا، بعد حذف جزء صغير جداً منها، لاعتقادنا بوجاهة القسم الأكبر من الفرضيات الموجودة فيها، ولأننا نأمل أن يكون نشر المخطوطة أرضية لحوار نقدي حول هذه الفرضيات (ونأمل أن نكون نحن بالذات من جملة نقاد الكتاب).

2 . وفي السنوات التي تلت كتابة المخطوطة تغير "ميزان القوى الثقافي العربي"، إن جاز التعبير، تغيراً أساسياً، فبعد فترة طويلة من هيمنة الاتجاهات الثقافية (التي كانت مرتبطة دوماً بالأيديولوجيات السياسية الموجودة) ذات السمة المتأثرة بالاتجاهات الفكرية الغربية، وفي هذه الفترة لجأت "الاتجاهات السلفية" إلى موقع الدفاع، انقلب الأمر مع نهاية السبعينات لتأخذ الاتجاهات المسماة "سلفية" أو "أصولية" أو "إسلامية" (بحسب الطرف الذي يسمي) موقع المبادرة، ولتلجأ الاتجاهات المهيمنة سابقاً إلى موقع الدفاع.

ولعل القارئ يسمح لنا بإضافة معلومة تخص الحياة الشخصية للمؤلفين، ففي هذه الفترة بالذات تحولنا إلى الإقامة (التي نأمل أن تكون مؤقتة) في أوروبا الغربية. إن هذه الإقامة زودتنا، فيما نعتقد، بحس نقدي أكبر بكثير مما كان لدينا أثناء حياتنا في الوطن العربي، تجاه البنية الاجتماعية والفكرية للغرب. وإننا لنأمل أن قدرتنا صارت أكبر في مجال "فصل القمح عن الزوان" فيما يتعلق بالفكر والممارسة الغربيين، وبصورة خاصة، نأمل أن يكون تطور لدينا "حس النسبية" الضروري لعدم التسرع في تفضيل بنية مجتمع على بنية مجتمع آخر، ولنرى أنه، خلافاً لوجهات النظر التي يؤيدها عموماً المثقفون الليبراليون و"التقدميون" العرب، والقائلة إن الغرب يقدم بديلاً شاملاً عن الشرق، متقدماً تقدماً شاملاً، فإن قضية التغير الاجتماعي هي أعقد بكثير من أن تناقش على

أرضية مشاريع تغيير سياسية فكرية جاهزة، ويمكن عد هذا نقداً في نفس الوقت للطرفين الفكريين المتناقضين في الساحة العربية الآن: الاتجاه المتأثر بالغرب، والاتجاه السلفي.

ولعله من المفيد والشيق أن تجري في المستقبل دراسات عن العلاقة الاستلابية في الساحة الفكرية العربية مع الغرب، ودورها في بلورة خيارات ثقافية عربية استلابية (لا تخص فقط القطاع الثقافي العربي المستغرب، بل تخص أيضاً حتى القطاع السلفي)، ومثل هذه الدراسات ذات صلة منهجية لا تخفى بالدراسة الحالية عن التحليل النفسي للاستلاب.

. وفيما عدا قضايا عربية كبرى معروفة، لم يعد لدينا الحماس الذي كان قديماً للدعوة إلى تغييرات اجتماعية جذرية، وإننا لنميل في الوقت الحاضر إلى اتباع استراتيجية نقد الثقافة العربية الموجودة أكثر مما نميل إلى اتباع استراتيجية طرح بدائل فكرية . اجتماعية. ونرى أن النقد يجب بالأحرى أن يكون نقداً داخلياً، يظهر تناقض المنطق الذي يسيّر هذا القطاع أو ذاك من الثقافة العربية، لا أن يكون نقداً أيديولوجياً صرفاً يأخذ نظامه المرجعي من منظومة قيمية جاهزة.

ـ نقول هذا مع اعترافنا بصعوبة ممارسة نقد لا تدخله عوامل أيديولوجية صريحة في الساحة الثقافية العربية. إن الساحة الاجتماعية

والفكرية هي الآن مثلما كانت منذ بداية القرن، ساحة لا بد فيها من أيديولوجيا، لأنه لا بد فيها من برامج سياسية ـ اجتماعية، تجيب على القضايا المتفجرة، التي لا تحتمل التأجيل (ولا حتى التأمل في بعض الأحيان).

مع هذا تظل صحيحة الدعوة إلى الحفاظ على استقلالية نسبية للعمل الفكري عن السياسة (أي عن الأيديولوجيا)، وإننا لندعو إلى هذا الآن أكثر من السابق!.

وأخيراً نود الإعتذار من القارئ إذا لاحظ بعض التكرار في عرض عدد من النقاط النظرية الأساسية هنا أو هناك، لقد نجم هذا عن أن الفصول التالية لم تكتب كفصول في كتاب واحد، وإنما كدراسات متفرقة.

المؤلفان 1995م

الفصل الأول
مقدمة في المنهج

في المرجعية:

لا تنتمي هذه البحوث إلى مدرسة محددة في علم النفس، رغم أنها تتقاطع من حيث المنهج وحقل الدراسة مع أكثر من مدرسة. وبالنظر إلى هذين العاملين (المنهج والحقل)، فهي أقرب ما تكون إلى محاولات تنتمي إلى حقل جديد نقترح تسميته "التحليل النفسي للاستلاب"، أو "التحليل النفسي الطبقي". ونعني بذلك تحليل الدوافع النفسية، الناجمة عن تأثير الموقع الاجتماعي الطبقي الفئوي على الفرد، والتي تخلق اختلاف هذا المنظور عن كل من التحليل النفسي الفرويدي وتفرعاته، وعلم النفس الاجتماعي بما فيه من مدارس مختلفة، حيث يدرس الكائن البشري في الحالة الأولى ككائن غريزي ـ بيولوجي، ذي تركيبة نفسية متشابهة، لا تتأثر بالموقع الطبقي والفئوي لصاحبها، وفي الحالة الثانية يدرس البشر كمجموعات لا كأفراد[لخ].... والتباينات الأخرى سنتركها لتبرز في مواضعها المناسبة.

---

(1) . رغم أن اختلاف مدارس علم النفس قد يعني اختلاف المناهج النظرية وأدوات البحث ومن ثم النتائج، إلا أنه في كثير من الأحيان يكون مجرد اختلاف في تكنيك

في النظرية المعرفية:

أولاً: طبيعة البرهان:

تدرس هذه المقالات مواقف الفرد وسلوكاته في وإزاء ظواهر اجتماعية ملموسة. وهي بهذا المعنى تنتمي إلى علم الاجتماع الذي يستخدم الطرق الاستقرائية في البرهان. وتفترق عن التحليل النفسي بمدارسه المختلفة، الذي ينتهج طريقة أخرى يمكن تسميتها "الاستبطان التجريبي".

ونعني بالاستبطان: قراءة الظواهر العيانية، وهي هنا أعراض المرض النفسي، على أنها دلالات لمدلولات خفية، نصل إليها باستدراج المريض للإفصاح عن مكنوناته.

ونعني بالتجريبي: اختبار استنتاجات المحلل على محك نتائجها العملية بإزالة الأعراض.

إذن فالجانب الاستقرائي من هذا البحث (دراسة الشخصية المستلبة)، يبدو واضحاً في تتبع الظواهر الاجتماعية المراد دراستها، مثال: ظاهرة الحب، في معظم حالاتها الممكنة واقعياً، وعزل العوامل المسببة كلاً على حدة، واستنتاج العامل المشترك فيها جميعاً. (وطبعاً ككل العلوم الإنسانية، وغير الإنسانية، فلا بد من المحاكمة المنطقية ـ الاستنتاجية، أو الاستنباطية، لدى مناقشة واستنباط التعميمات).

البحث أو حقل الدراسة، وفي هذه الحالة يجب أن تستخدم إحداها النتائج التي توصلت إليها الأخرى.

يبقى الجانب الاستبطاني، ويبرز خاصة عند الاصطدام بالاستيهامات التي هي أحد أهم ميزات العملية النفسية، وفي هذا المجال فلا بد من "الاتكاء" على نتائج مدرسة التحليل النفسي، أو على منهجها التفسيري الاستبطاني على الأقل.

إن شرعية هذا النوع من الدراسات تأتي من نجاحها في تفسير الظواهر الغامضة التي لا يملك التحليل النفسي حيالها شيئاً، مثل ظاهرة الشعور الجمالي، أو ظاهرة الاستلاب الطبقي، تماماً كما يعجز علم النفس بفروعه الأخرى، على الأقل بما قدمه حتى الآن، عن نبش جذورها التي هي الجذور نفسها التي تغتذي منها الطبقة السائدة، أي المستَلِبة.

إن التشكيك الأساسي الذي يمكن أن يوجّه إلى منهجية هذه البحوث هو من نوع أكاديمي، أي عدم استنادها إلى "التقاليد" العلمية، أي الإحصائيات الواسعة والاستبيانات.

ورغم وجاهة هذا النوع من الاعتراض فردّنا عليه يستند إلى النقطتين التاليتين بشكل أساسي:

أولاً: لقد درست في هذه المقالات ظواهر هي من الشيوع والانتشار بحيث أصبحت نوعاً من الحقائق التي يستطيع كل فرد التأكد من وجودها بنفسه، بالإضافة إلى أن آراء الناس فيها منتشرة، بحيث تصبح دراستها نوعاً من "الاستقراء العلمي"، ولو بدون إحصائيات "رسمية" أو منشورة. وهذا النوع من الحكم ينطبق على الكثير جداً من الكتابات التي تنشر بين

الحين والآخر من قبل علماء النفس أو الباحثين (انظر دراسات ويلهلم رايش ذات الصيغة الاجتماعية، أو دراسات إريك فروم)[لخ].

ثانياً: النوعية الخاصة لحقل الدراسة، فهي تنتمي بمعظمها إلى مجال العواطف والعلاقة الإنسانية التي تسمى عادة "الشؤون الخاصة"، أي التي يجب أن تبقى في طي الكتمان ما أمكن، ومن ثم صعوبة إجراء بحث ميداني إحصائي يخصها، وخاصة في بلاد كبلادنا[بر].

موضوع التحليل النفسي الطبقي:

إن تميّز هذا النوع من التحليل النفسي يأتي من فرادة موضوعه. ولتبيان ذلك نستعرض مجموعة المفاهيم "الفارقة" الأساسية فيه، وأولها مفهوم "الاستلاب"، نظراً لأنه استخدم كثيراً في مجالات أخرى، الفلسفة خاصة، فيجب التأكيد على أنه استعمل هنا بمعنى إصطلاحي خاص يجب متابعته في كافة استعمالاته لنستطيع فهم مدلولاته.

فالاستلاب لا يوجد إلا مستبطناً، وهو دائماً عملية لا واعية. هذه العملية تحدث، أي يستبطن الفرد استلاباته، في مرحلة تسبق مواجهة

---

(1). مثال حديث: دراسة عن الحب العذري للعظم.

(2). على كل حال فإن الكثير من الاكتشافات الهامة في مجال علم النفس، وسواه، بدأت كتأملات محضة.

الفرد للمجتمع ككائن مستقل، وهي مرحلة تكوين صورة الفرد لنفسه، تلك الصورة التي يحددها له أبواه بشكل أساسي.

والاستلاب هو دائماً أرضية لتأزم نفسي يحدث في مرحلة مواجهة الفرد المنعزل للمجتمع الطبقي ـ الفئوي الصراعي.

وهناك مفهومان ينتميان إلى الأصول نفسها هما: الاستلاب والأزمة الاستلابية.

في الاستلاب هناك اجتياف لوضع دوني ينتمي إليه الفرد بحكم موقعه في التركيبة الاجتماعية (أو بحكم تكوين فيزيولوجي ـ جسدي ـ خاص، مثلاً ذي دلالة اجتماعية)، ولكن بدون إحساس بالصراع وبضرورة الخروج من هذا "القفص" الاستلابي (لخ).

وعندما تحدث الأزمة الاستلابية يكون الفرد قد أحس باستحالة موقفه، بحكم الواقع الضاغط، وبضرورة (أو إمكانية) ذلك الخروج.

مفهوم الاستلاب يقتضي، منطقياً، مفهوم اللاشعور، طالما أنه عملية لا واعية. وسنبدأ بمثال وهو "الحالة الجمالية": فعلى الصعيد الهوامي يعيش الطفل في المرحلة الفموية والشرجية (ما قبل التناسلية) حسب فرويد،

---

(3) . الحقيقة أن الإنسان يحس بالصراع وبالقلق من وضعه الدوني، بحكم الطاقة اللاشعورية التي تشحن الدوافع الاستلابية اللاشعورية، وهي تشكل نوعاً من الأزمة الاستلابية (الهادئة) التي تنفجر بحكم ظرف واقعي ملائم لتصرف شحنة الدافع وتحل تلك الأزمة مؤقتاً لتتشكل ثانية.

علاقة بالأم تؤمن له الأمن والإشباع الغريزي. هذا الوضع نسميه "الوضع الأمومي"، ونطلق عليه صفة "الترف"، ثم تأتي مرحلة الفطام، حيث يحس الطفل للمرة الأولى "بالحرمان". إن تجارب الحرمان تشكل دائماً "دافعاً" للعودة إلى حالة "الترف"، وفيما بعد يفهم الطفل، أو يفهم، المنتمي إلى الطبقة الدنيا أنه ينتمي في الحقيقة إلى وضع اجتماعي ثابت يتسم بالحرمان. إن هذا الفهم ينتمي إلى تلك الساحة النفسية التي يمكن تسميتها "الأنا الواقعي"، وهو يختلف عن ذلك الجزء من الشخصية الذي يكلمنا ونراه، والذي يمكن تسميته "الأنا القناع" مثلاً، والذي يحدثنا يمُثُل الأيديولوجيا السائدة (الفقير مثلاً يتحدث عن القناعة)، ويختلف أيضاً عن جزء ثالث من الشخصية يمكن تسميته "اللاشعور" والذي يحتوي الدوافع.

في مثالنا: دافع الانتقال إلى حالة الترف (حالة الطبقة العليا واقعياً، والحالة الجمالية، أو الوضع الأمومي، هوامياً).

من الواضح أن الساحة التي سُميت اللاشعور ليست مغلقة تماماً، أي ليست مستعصية على الوعي تماماً. وإن كانت ليست واعية، ومبرر وجودها هو نوع من الدفاع النفسي حيال وضع ميؤوس منه. إن هذا النوع من اللاشعور يلتقي مع اللاشعور الفرويدي بالنقاط التالية:

أولاً: كلاهما يتسم باللاعقلانية. فوضعية الحرمان تعني في ساحة الوعي وضعاً مادياً واقعياً، بينما تعني في ساحة اللاشعور نقصاً لا عقلانياً، بحكم الطبيعة ربما، غير قابل للتصحيح وإنما للتعويض بسلوكات عاطفية، أي لا عقلانية مرة أخرى.

ثانياً: كلاهما مشحون بطاقة تطلب التصريف.

أما الخلاف بين هذين النوعين من اللاشعور فهو في النقطتين التاليتين:

الأولى: هي مرحلة التكوّن: فاللاشعور الفرويدي يحدث بتكوّن عنصري الأنا والأنا الأعلى، حسب فرويد في السنوات الثلاث الأولى من العمر، بينما اللاشعور بالمعنى المدروس هنا، يتكون في المرحلة اللاحقة، وهي مرحلة تكوّن الأفكار الواعية الأولى، ونقترح أنها السنوات الخمسة الثانية من العمر.

والنقطة الثانية هي: درجة الترميز: فرموز اللاشعور الفرويدي هي رموزغريزية مستقاة من معطيات الحياة الغريزية للطفل، ومغناة بما يستجد من رموز غريزية للراشد. بينما تستمد رموز اللاشعور الآخر، أو التالي، من الحياة الاجتماعية للطبقات العليا، أو من الرموز ذات الدلالة في التفاوت الطبقي. (وتطبق الطريقة نفسها في حالة الاستلاب التغلبي من حيث ترميزات العجز والتفوق).

غير أن هذا اللاشعور الجديد يبقى مرتبطاً ارتباطاً لا ينفصم باللاشعور الأصلي حتى بالترميز وبمصادر الطاقة. ويمكن فهم المسألة بتصور طبقتين للاشعور: طبقة عميقة سنحتفظ لها بمصطلح "هوامية" رغم هوامية الطبقة الأعلى أيضاً، هي ما سماه فرويد اللاشعور. وطبقة أخرى فوقها ناجمة عما يستبطنه الفرد من تصورات لاحقة ودوافع متعلقة جوهرياً بموقعه حيال الآخرين. ولذلك فنحن نستطيع دراسة أية حالة على هذين الصعيدين: الهوامي العميق واللاشعوري الأقل عمقاً، وذلك بدراسة المواقف

والسلوكات العملية اللاعقلانية كرموز أو إشارات تتم ترجمتها إلى لغة اللاشعور بدوافعه الاستلابية المكبوتة، ثم ننتقل إلى الترميز الأعمق، أي الإحالة إلى المصدر الهوامي لطاقة هذه الدوافع.

يرتبط، كما رأينا، مفهوم اللاشعور بمفهوم الدافع، فالدافع هو مضمون اللاشعور، المشحون بطاقة تبحث لها عن متنفس[لخ] مباشر أو محوّل. والدافع لا يُشبع أبداً حتى لو حصل على إرواءات مؤقتة.

والدوافع التي تعنينا، أي الدوافع اللاشعورية الناجمة عن الاستلابات المحددة التي صنفناها في أربعة أنواع، محددة بالاستلابات نفسها، وليست اعتباطية.

إذن فصراع الواقع، الدافع هنا يتخذ مضموناً جديداً، فالواقع هو مولد الاستلاب. الذي يخلق بدوره الدافع من جنس اللاشعور، حيث تحدث تحولات ليست قابلة للتحكم العقلاني. وهذا الدافع سيصارع الواقع نفسه ليصرف بسلوكات تعويضية لاعقلانية، حل الأزمة الاستلابية بطريقة عاطفية، إلا إذا وُعيت هذه الآلية وكُشف الغطاء عن الدافع المختبئ، ليجري حل الأزمة بطريقة ضد استلابيةـ ثورية، (إذا توفرت ظروف أخرى مناسبة).

---

(1) . يجب فهم هذه النقطة بشكل ديناميكي، فقد تسحب الطاقة من دافع ما، لتنتقل إلى دافع آخر، وهكذا يفقد الأول شحنته، أي ضغطه على ساحة الوعي.

من المفيد الإشارة، قبل الانتقال إلى موضوع مختلف نوعاً ما، إلى مدلول "الواقع" كما نستخدمه هنا: فالصفة الفاعلة استلابياً من صفات الواقع هي التفاوت الاجتماعي بين الأفراد أو المجموعات. وقد استخدمنا عبارة (طبقي ـ فئوي) لنشير إلى نوعين من ذلك التفاوت، أي الفروق الطبقية والفروق الفئوية، (مثال: الطوائف والقوميات والعروق، ما يدعى أقليات وأكثرية). وربما كانت كلمة "تراتبي" التي، ستستخدم فيما بعد، شاملة لكل هذه الفروق. بما فيها فروق داخل نفس المجموعة الاجتماعية من النوع البيولوجي، مثال الفرد الذي يعاني خللاً في تكوينه البيولوجي ذا دلالة اجتماعية كالأبرص أو ذي العاهة.

فالتفاوت الاجتماعي أو التراتبي يقسم الأفراد إلى أعلى وأدنى، خالقاً لدى أولئك "الأدنين" استلابات ناجمة عن اجتياف وضعهم الدوني إزاء الآخرين "الأعلين". وبالنظر إلى أن سمة "الطبقي" هي السمة الاجتماعية الأكثر دلالة وحركية نفسية، فقد اخترناها لتمثل ونوعياً المجتمع المدروس.

من الممكن للفرد أن يفكر بانتقال طبقي وخاصة إذا كان من الطبقة الوسطى ولكن لا يمكن له أن يتوقع انتقاله من فئة الزنوج إلى فئة البيض إلا هوامياً. زد على ذلك أن الطبقة العليا هي المسؤولة عن إعادة إنتاج الأيديولوجيا السائدة بمختلف الآليات، وبشكل أخص بأجهزتها الأيديولوجية المسؤولة بدورها عن تكريس الوضع الاستلابي اجتماعياً.

محاولة في مرحلة الحياة النفسية:

لربما كان من أقدار الطبيعة البشرية مأساويتها (مأساوي = صراعي بالمعنى الأعمق)، تلك المأساوية الناجمة عن أن فترة حياة الفرد الأولى، والأساسية في الوقت نفسه، تحدث خارج المجتمع، الأسرة هي مجتمع مزيّف بمجرد خروج المجتمع من الحالة المشاعية، حيث يمكن مثلاً مقايضة العواطف بأشياء مادية.

والمرحلة المأساوية الأولى تلك، هي هوامية بالكامل. في السنين الثلاث الأولى تنتمي لغة الطفل كلياً، على وجه التقريب، إلى الترميز الإيمائي حتى ولو استخدم الكلمات. في هذه المرحلة يتخذ الواقع مضمونه من إشباع أو حرمان الدوافع الغريزية وتثبيتاتها أو تصريفاتها. وفي هذه المرحلة أيضاً تنتهي سيرورة الصراعات بتشكل العقد الأساسية التي بحثها التحليل النفسي، تلك العقد المشتركة بين هؤلاء البشر والتي لهذا السبب بالذات لا تكفي أبدا لفهم الفروق الحادثة فيما بعد بينهم (باستثناء الحالات التي اصطلح على تسميتها الأمراض النفسية كالعصاب والذهان).

فهذه العقد تبقى على الصعيد الهوامي محتفظة بشحنتها التي تغذي فيما بعد الأشكال الواقعية، عندما يواجه الفرد مجتمعه منفرداً، للصراعات والمواقف.

في المرحلة التالية يدخل الفرد مجتمعه بحذر، مرحلة المدرسة، وهو مازال يتمتع بحماية أسرته حاملاً معه تصوراً غامضاً للبيئة الجديدة التي دخلها بعد كثير من الدفاعات الفاشلة. معظم الأطفال يضطر آباؤهم أو

أمهاتهم لاصطحابهم إلى المدرسة في الأيام الأولى ليرضوا رغبتهم باعتبار المدرسة نوعاً من الاستمرار للمنزل.

إن هذه المرحلة انتقالية بأحد المعاني: فالفرد يواجه مجتمعاً ولكنه ليس بعد المجتمع الحقيقي، فهو مازال يُعامل كطفل ومازالت عواطفه قابلة للمقايضة بأشياء مادية (هذا "البنك" العجيب الذي يصرّف المال "بالعملة" العاطفية والذي دُشّن في الطفولة الباكرة سيعلن "إفلاسه" فيما بعد واقعياً، ولكنه سيبقى موجوداً في اللاشعور، محركاً الكثير من التصرفات "اللاواقعية" للراشد).

ولكن هذه المرحلة مؤسِّسة (بكسر السين) للاستلاب من خلال وعي الفرد لصورة وضعه في المجتمع، التي يستبطنها من خلال إحساسه بالفوارق الأساسية بينه وبين أقرانه من الأطفال، تلك الفوارق التي يرفض الاعتراف بها (والحقيقة أن أبويه يقنعانه أيضاً بعدم وجودها أو عدم الاعتراف بها علانية على الأقل، بمختلف الحجج التبريرية والتعويضية). إن ما سميناه في فقرة سابقة (الأنا القناع) يتشكل في هذه المرحلة بتعليم مباشر من الأهل والمعلمين. ونقصد بهذا النوع من الأنا: مجموعة الأفكار والسلوكيات التي يجب أن تقال وتفعل أمام الآخرين، والتي تحددها بشكل أساسي، وهذا يمكن الوصول إليه باستقراء بسيط، الأيديولوجيا السائدة.

وهنا يجب القول أن الأيديولوجيا المذكورة لا تعطي نتائج واحدة، أفكاراً للقول وسلوكات للفعل، في حالتي الفئتين الأساسيتين للمجتمع، العليا والدنيا، وإنما تكون نتائجها محصلة لتناقض الأيديولوجيا مع الواقع

الفعلي . فمثلاً ، يمكن للفقير إدعاء القناعة والحديث عن الغنى الروحي ، بينما يتحدث البرجوازي عن ممتلكاته الواسعة كفضل من الله عليه ، ولا ينسى التحدث عن حبه للإحسان .

إن هذه الساحة النفسية (ساحة الأنا القناع) هي ساحة مفتوحة على المجتمع وتتغذى من آخر "صرعاته" الفكرية والسلوكية . وهي تخفي ، بدرجات متفاوتة ، الساحتين الأُخريين ، وليستا الأخيرتين على كل حال ، فالساحة الأقل اختفاء هي ما سميناه سابقاً "الأنا الواقعي" وهو يتشكل لاحقاً بشكله الكامل ، حيث يفهم الفرد وضعه الاجتماعي ، وقد يعترف به لمشاركيه هذا الوضع ، ويضع خططه الواقعية وهو أقرب ما يكون إلى مفهوم "الأنا" عند فرويد . وهو الذي يقوم بمهمة الموازنة بين متطلبات الأيديولوجيا السائدة ، والأنا الأعلى ، بالمعنى الفرويدي ، والذي ليس مطابقاً وإن شابه الأنا القناع ، من ناحية متطلبات ساحة الدوافع أو اللاشعور (وقد بسطنا القول في علاقته الوثيقة باللاشعور الباكر) .

في هذه المرحلة أيضاً ، يتم تشكيل "المرجع" الذي يتشابه لدى أفراد كل فئة استلابية ، وله مكونات معينة مشتركة بين أفراد مجتمع محدد ، ونقصد "القيم العامة" وأهمها الدين والأخلاق الجنسية السائدة واحترام التراتب الاجتماعي ، وجوهرياً الملكية الخاصة . إن لكل فرد خصوصية بقدر خصوصية مرجعه الاستلابي بما ينجم عنه من مكونات استلابية لا شعورية .

استعملنا في الفقرة السابقة تعبير "موازنة" ولكن هذه الموازنة فاشلة دائما ، أي أنها لا تؤدي إلى التوازن الناجز ، فالفرد في مجتمع طبقي هو

بالتعريف فرد غير متوازن، أي صراعي ولنقل مأساوي، لمحبي الاصطلاحات الرومانسية، فالصراع بين الدافع والواقع لا يخبو أُواره إلا ليشتعل ثانية، والفرد هو في حالة أزمة استلابية دائمة هادئة أو حادة، فالحالة مأزمية بطبيعتها، وهذه الحالة هي محتوى المرحلة الثالثة من الحياة النفسية، وهي مرحلة مواجهة الفرد للمجتمع منفرداً، هذا المجتمع الذي يواجه دافع الفرد بالصد، وهو الأغلب، أو بإرواء جزئي لا يشبع دافعاً غير قابل للإشباع بطبيعته. إن الأزمة الاستلابية ستستلزم أحد حلين: الحل الاندماجي المشحون عاطفياً حتى ولو لم يكن حلاً هوامياً، أو الحل ضد الاستلابي (أو الثوري). والحال أننا نتحدث عن حالات ليست مندرجة تحت صفة "المرض النفسي" بل هي حالات "سليمة" من الناحية الطبية النفسية، ولكنها استلابية ومؤلمة. ونحن لا نستغرب أن يؤدي ذلك الصراع إلى حل "نكوصي" ينتهي "بمرض نفسي" حقيقي عصابي أو حتى فصامي[لخ].

إلماحة تاريخية:

لقد كانت النفس هي الجهاز الأكثر مقاومة للفك والتركيب العلميين، المكان المظلم الأكثر مقاومة للنور. فبينما استطاع العلم تحليل المادة الميكانيكية وفهم تكوينها وقوانينها مبكراً، احتاج به الأمر إلى ثلاثة قرون إضافية، على الأقل، ليبدأ تلمّس خطاه في كهوف النفس المظلمة. وهذا

---

(1). إن صدمة واقعية من هذا النوع الاستلابي إذا وقعت محل أرضية مستعدة للعصاب أو الفصام، ستؤدي إلى "المرض النفسي". وهذا ما تؤكده حيثيات الطب النفسي السريري.

الأمر بحد ذاتـه أُشـير إليـه أكثـر مـن مـرة ووضـع لـه أكثـر مـن تفسـير . ولعـل التفسـيرين الأكثـر إقناعـاً همـا : مقاومـة تلـك الـنفس، نفسـها ، وصـعوبة التجريب . التفسير الأول تحليلي ، والثاني استقرائي .

ولكن استعراض هذه التفسيرين يجعلنا نفهم أن الجانب التجريبي من علم النفس سيتطور قدماً كلما ازدادت إمكانية إجراء الاستبيانات العامة ، واطّراد تفهّم الناس لوظيفة وفائدة البحوث النفسية ، وهو ما بدأنا نشاهده . بينما يبقى الجانب التحليلي من علم النفس يعاني آلام المخاض ، أو في أحسن الحالات تعثّرات الطفولة ، لأن المقاومات التي تواجهه تصدر عن الموضوع وعن الذات الباحثة في الآن نفسه . وكما حدس فرويد ، وأثبت حدسه أكثر من مرة ، فالطبيعة الاستبطانية للتحليل النفسي تجعل موضوعه أقرب تناولاً إلى الفلاسفة والأدباء ، وربما الفنانين ، منه إلى العلماء التجريبيين . فليس غريباً أن نقع على بعض الآراء العبقرية لدى أديب أو فيلسوف ما ، توصّل إليها بالحدس وحده . ونذكّر أن أبحاث فرويد ذات الأهمية الكوبرنيكية حوربت من قبل علماء النفس ، ناهيك عن جوقة الأغبياء الأيديولوجيين ، بينما وجدت مناصريها في السوريالية ، خلال حياة فرويد نفسه .

لا نريد الاستفاضة في تاريخ علم النفس أو التحليل النفسي ، فهذا ليس موضوعنا ، ولقد بُحث كفاية من قبل مؤرخي هذا العلم . ولكننا أردنا التقديم لبعض المحطات الأساسية كجذور لهذه الدراسة . وقبل استعراضها ، نود طرح الافتراض التالي ، وهو افتراض نضعه تحت تصرف مدرسة غاستون

باشلار والتحليل النفسي "للعقبات المعلومية)"، وهو أن عمى المحللين النفسيين عن إدراك أن التفاوت الطبقي، بالمعنى الشامل، يستتبع عقداً ودوافع لا شعورية من نوع خاص، تؤدي إلى فئة مستقلة من الظواهر، ومن ثم نوعاً من التحليل، عمى الألوان هذا الذي لا يكتفي بالظلام بل يحدث في النور أيضاً، يعود إلى سببين:

الأول تحليلي: وهو مقاومتهم الخاصة لهذا النوع من التحليل، هذا إن لم نتكلم عن الخوف من الخروج على القواعد المرسومة وتعاليم "البطريرك" العلمي.

والثاني: هو الظروف الواقعية للتحليل النفسي، الذي هو مؤسسة تندرج في التخطيط العام للمؤسسات العلمية ذات الوظائف الاجتماعية الملموسة.

وهذه الوظائف يمكن ردها إلى مجالين: الأول، علاج المرضى النفسيين الذين ينتمون في أغلبيتهم الساحقة إلى البورجوازيين والفئات العليا من الطبقة الوسطى، إذا استثنينا تجربة لم تتكرر هي تجربة رايش في علاج العمال، ولن تعكس طبعاً أمراض هذه الطبقة العليا دوافع وعقد الطبقة الدنيا.

والوظيفة الأخرى هي خدمة المؤسسات الإنتاجية البورجوازية، ولن نتوقع أن يقوم محلل نفسي موظف في شركة صناعية كبرى بفضح النتائج الاستلابية لأفاعيل البورجوازية الأيديولوجية.

لقد قام الفلاسفة بالإلماح إلى التأثير النفسي لأفراد الطبقة الدنيا بوضعهم الفئوي الدوني. ونذكر هنا ابن خلدون الذي يشير إلى الاستلاب التغلبي بوضوح: "والمغلوب يعتقد أبداً الكمال في الغالب" (من المقدمة). وفي المقدمة الكثير من الوصف الدقيق للسلوكات وتحليل أصولها تغلبياً وعنصرياً.

وقام نيتشه بإرجاع أصل الأخلاق وفصلها إلى حقيقة تفاوت الناس بين قوي وضعيف ولجوئهم إلى الأفكار التبريرية. مما ينتمي إلى أواليات الاستلاب التغلبي والحل الاندماجي لأزمته. ومن بين غير المشتغلين بعلم النفس أيضاً، هناك ماركس الذي درس ظاهرة إزالة الأزمة الاستلابية الطبقية بطريقة ثورية، بالإضافة إلى الكثير من الآراء الدقيقة في حالة الذين يعانون أزمة استلابية طبقية في حالات خلخلة الهيمنة الطبقية.

أما فيما يتعلق بعلماء النفس فإن فرويد هو صاحب الإسهام النظري المركزي في كل مدارس التحليل، باكتشافه المفاهيم الأركان في التحليل (اللاشعور، الدافع، الطاقة). وآدلر ذو أهمية خاصة، بالنسبة لنا، فهو بدراسته لعقدة النقص (الدونية) كمفهوم أساسي للشخصية المرضية، يكون قد حلل أوالية الاستلاب التغلبي، وإن كان ذلك بحاجة إلى عملين مكملين وأساسيين نظرياً، الأول مركزة هذه الدونية في "لاشعور" من نوع خاص، والثاني تحليل الأصل الاجتماعي للعقدة بالشكل الدقيق والجذري.

من الضروري الإشارة إلى إسهام ويلهلم رايش الهام في شرح الاستلاب الأخلاقي وأصوله، في الأخلاق الجنسية المرتبطة ببنية المجتمع

الطبقي، ودراسة الطريقة الثورية لنسف هذا الاستلاب من جذوره. وربما كان ما نأخذه على رايش هو عكس مآخذ المحللين البورجوازيين، أي الاستغراق في المنهجية الفرويدية زيادة على اللزوم.

وهناك مجموعة مختلفة من المفكرين مزجت "فرويديتها" بتلاوين أخرى شتى (أنثروبولوجيا، علم اجتماع ماركسي..) قدمت شيئاً من تلمس الاستلاب الفردي ذي الأصل الاجتماعي، وخاصة أريك فروم الذي حاول دراسة الشخصية الطبقية النموذجية مُرجعة إلى "النمذجة" الفرويدية.

بين العلم والطوبى:

تتميز علوم المادة غير الإنسانية "بالبراءة"، إنها تبحث عن "الحقيقة" فحسب، سواء أعجبت الإنسان أم ساءته. ولذلك فهي مجردة عن الغائية والطوبى. والحقيقة أن الذنب ليس ذنبها إذا ما أُستخدمت نتائجها من قبل البشر "الأشرار" مثلاً[1]. أما علوم الإنسان فهي أقل براءة بما لا يقاس، لأسباب مختلفة، المقاومات والمصالح...، وإن درجة اقترابها من الصفة العلمية أو ابتعادها يجب أن تقاس على هذا الأساس بالضبط. ولكن الواقع أن الناس ينتظرون منها شيئاً آخر غير الحقائق الموضوعية، فإذا كان الناس يريدون من علوم المادة أن تحسّن ظروف حياتهم، وتسيء إلى ظروف حياة أعدائهم بنفس الدرجة، فهم يتطلعون إلى علوم الإنسان بنظرة تقترب إلى

(1). رغم أننا نعلم أن هذه الحقيقة لم تُحترم من قبل بعض العلماء أنفسهم فخلطوا بين العلم والميتافيزياء.

حد ما، من نظرتهم إلى الدين فيما سبق من عصور، أي كوسيلة للراحة النفسية، أو بشكل أعم لتصبح حياتهم الشخصية والاجتماعية مفهومة لهم بحاضرها ومستقبلها، وليستطيعوا تغييرها بطريقة تخدمهم. ولذلك فإذا لم يكن لديهم موقف مسبق من معطيات علوم المادة فالعكس هو الحاصل بما يخص علوم الإنسان(لخ)، مما أوقع بعض المشتغلين بعلم النفس، وعموماً بالعلوم الإنسانية، في مطب الخروج عن المنهجية العلمية إلى الوعظ الأخلاقي -انظر أريك فروم في كتاب "فن الحب".

إننا نقر بأن لكل طبقة، وحتى لكل فرد، طوباها الخاصة. ولذلك سبب فاقع الوضوح، وهو الطبيعة الاستلابية للمجتمع. وهذه الطوبى أساسية في الدفع إلى التغيير ورسم خطوطه الملموسة. وهنا يجب التفريق بين المنهجية المختلفة في حقلي العلم والطوبى حتى ولو استندت هذه الطوبى إلى أساس علمي بيّن.

وفي هذا المجال فنحن أيضاً كأفراد لهم اصطفافهم الواقعي أو الفكري، في مجموعة اجتماعية تعاني من أفاعيل الاستلاب، لنا طوبانا الخاصة التي تنتمي إلى ما يمكن تسميته "علم أخلاق" مستند إلى السؤال التالي: "وكيف يزول الاستلاب؟" وهو يتوجه إلى أولئك الذين يعانون من عصابية المجتمع الطبقي، ويشاركوننا الإحساس، على الأقل، بضرورة التخلص منه، أي بضرورة الحرية.

---

(1). لم يكن الأمر دائماً كذلك، فإن اكتشاف كروية الأرض لم يتناسب مع معطيات المرجع الاستلابي للبشر فناصبوه العداء.

الفصل الثاني
الاستلاب

مقدمة:

في عام (1844م) افتتح الشاب ذو الستة والعشرين عاماً مشروعه في نقد العالم بتحليل شيء أسماه "الاستلاب"[لخ]. وقد رأى أن الإنسان إذا كان يحقق ذاته بالعمل، فإن أناساً سيصبحون عما قريب، (أو أصبحوا فعلاً) أكثرية المجتمع، هم أناس مغتربون عن ذاتهم. بل بإمكاننا أن نقول أن هذه الذات (التي هي العمل) قد أصبحت قوة خارجية معادية، فقدت طابعها الإنساني وأصبحت "شيئاً" يباع ويشترى بسعر تحدده قوانين السوق مثله مثل بالة القطن.

وفيما بعد تخلى صاحب "المخطوطات" عن تحليلاته بكل طيبة خاطر، (وهكذا فلم تنشر إلا بعد ما يزيد عن ثلاثة أرباع القرن) ناعتاً استمرار بعض معاصريه باستخدام مصطلح "الاستلاب" بأنه هراء فلسفي[بر].

---

(1) . متابعة لفلاسفة سابقين استعملوا الاصطلاح بمضامين مختلفة، راجع في هذه النقطة كتاب (الاغتراب) تأليف ريتشارد شاخت.

(2). المرجع السابق.

ويبدو أن هذا التطور جرى بالتوازي مع تطور شامل في فكر الرجل، الذي كان يتجه نحو طرح متشدد لكل |"مثالية" نحو "مادية" هدفها تغيير العالم، وليس مجرد إعطاء تفسير تأملي له.

نحن سنعود ونأخذ هذا الاصطلاح ونستعمله بمضمون لا يتطابق مع مضمونه في "المخطوطات"، وإن كان في رأينا ليس مقطوع الصلة كلياً به، ونأمل أن نبرر هذه العودة بصورة عملية، أي عبر البرهان على فائدة التحليل استناداً إلى هذا المفهوم في تفسير سلوكيات الناس في المجتمع، ورغم أننا نطمح إلى أن تمتلك تحليلاتنا دقة العلم، إلا أن هدفنا بالتأكيد أبعد من أن يكون مجرد إضافة معلومات إلى ما قدمه علم النفس عن الإنسان، فلهذه التحليلات هدف نلخصه بعبارة واحدة: "نقد الشخصية المستلبة"، بهدف توضيح الأواليات النفسية الاستلابية أمام الشعور، لكي يكون الإنسان على بيّنة منها، ليستخلص منها استنتاجات سلوكية عملية، على طريق بناء شخصية اجتماعية غير مستلبة.

مفهوم (الاستلاب) في هذه الدراسة:

وفق أواليات سنحاول شرحها في أماكن أخرى من هذه الدراسة، يصبح الفرد في المجتمع الطبقي مستلباً. ونعني بهذا التعبير أن الفرد يفقد ذاته الفردية والاجتماعية الحقيقية، محاولاً امتلاك ذات أخرى نقيضة، يقدمها ما نسميه المرجع الاستلابي.

أما الذات الفردية التي يفقدها ، فهي أولاً الذات العدوانية ، (ونعني بالعدوانية هنا ، الذات المزودة بغريزة طبيعية للدفاع عن الذات ولانتزاع المتطلبات من الخارج) . فهو يستبطن فكرة معاكسة تقول إن قوته التغلبية (أي الصراعية) تساوي الصفر ، وبالمقابل فإن القوة المستلبة ذات قدرة لا نهائية . ولا يتم استرجاع هذه الذات (كما هو الحال عموماً في الشخصية المستلبة) إلا بشكل مشوه ، عبر الخضوع للمرجع الاستلابي . إن فقدان "الذات العدوانية" هو ما سنسميه "الاستلاب التغلبي" .

وأما الذات الثانية التي يفقدها فهي "الذات الغريزية" ، ونعني بها الذات الممتلكة لاندفاع تلقائي لتحقيق متطلبات غريزية ، وأهم الغرائز التي لا مفر للمجتمع من ترويضها كشرط أساسي هي الغريزة الجنسية .

إن الفرد يستبعد الذات الغريزية وينبذها ويؤثّمها ، ولما كان النبذ النهائي[لخ] مستحيلاً ، فإن من الطبيعي أن يستبطن الإنسان الشعور بالإثم بصورة مزمنة، وفقدان الذات الغريزية ونبذها هو ما ندعوه "الاستلاب الأخلاقي" .

وكما ينبذ الفرد ذاته الفردية، فكذلك ينبذ ذاته الاجتماعية بمعنيين: فهو أولاً يحاول بصورة دائبة الخلاص من ذاته الطبقية، أي من واقعه الطبقي

---

(1) . المطلوب وفق الأخلاق السائدة هو نبذ الجنس كلياً بصفته "دنساً"، والفرد يجد ذاته الغريزية عبر أوالية "التصعيد" أي عبر مواضيع بعيدة عن أصلها الغريزي.

(في بعده الاقتصادي)، في محاولة دائبة للصعود إلى واقع طبقي آخر، ونبذ الذات الطبقية، سنسميه "الاستلاب الطبقي".

وهو ثانياً يستبطن الشعور بالنقص لانتمائه إلى "فئة اجتماعية دنيا"، فالناس وفقاً للمرجع الاستلابي ينقسمون إلى "عنصر راقٍ" وآخر أقل رقياً، إلخ ....(نظرية الدم الأزرق والدم الأحمر). إنه لا يريد أن يتذكر "عنصره" الأصلي، دونيته، وهو يحاول أن يلتقط أي فرصة لإثبات انفصاله عن وضعه الدوني. وهذا النوع من الاستلاب هو ما نسميه "لاستلاب العنصري"[لخ].

الأزمة الاستلابية ودينامية الذات المستلبة:

إن دينامية الذات المستلبة الاجتماعية يمكن تلخيصها بأنها محاولة دائبة لنبذ الذات الحقيقة وامتلاك "الذات المثالية" التي يقدم مواصفاتها المرجع الاستلابي.

وعندما تخفق الذات المستلبة في امتلاك (حقيقي وغالباً وهمي واستيهامي) للذات المثالية، فإنها تصاب بما ندعوه "[أزمة استلابية".

---

(2) . لا نعني بمصطلح "العنصرية" هنا الاستعمال الشائع فقط، بل نعني كل نظرة ترى أن الناس يتميزون بطبيعتهم إلى "أعلى" و"أدنى"، ولا يمكن أن نجد هذه المقولة بأشكال بعيدة عن شكلها "العنصري" الفاقع. إن مقولة "الأكابر" مثلاً هي تجلٍ أساسي في مجتمعنا لهذه المقولة.

فهي تصاب بأزمة استلابية تغلبية عندما لا تستطيع امتلاك ذات متغلبة بالامتثال للمنظومات الاستلابية، وهذا يعني بقاءها بلا قوة في عالم مخيف كلي القدرة، ومن أعراض هذه الأزمة الخوف وانعدام الثقة بالنفس.

والأزمة الاستلابية الأخلاقية تتجلى في تأثيم الذات وتنشأ عندما لا يستطيع الفرد الامتثال لمتطلبات الأخلاق السائدة.

والأزمة الاستلابية الأخلاقية تساهم بدور أساسي في تأجيج الأزمة التغلبية، فالفرد هو بآن واحد يصبح عاجزاً ومذنباً مما يعني تضاعف خطر أن يدمره العالم.

وللأزمة الاستلابية الطبقية شكلان: أحدهما شعوري يتجلى في الشعور المؤلم بالحرمان ونقص الإرواء، والآخر استيهامي يتجلى في الشعور بالقذارة[لخ].

وتتجلى الأزمة الاستلابية العنصرية في الشعور المؤلم بالدونية، ويمكن أن يتجلى هذا الشعور بأشكال عديدة.

---

(3). راجع بحثنا اللاحق في طبيعة "الحب".

الدوافع الاستلابية الأساسية ونظرية العاطفة:

بإمكاننا أن نعرف أربعة دوافع استلابية بناء على ما سبق، ولكل دافع شكلان: إيجابي، يهدف إلى الوصول إلى (الذات المثالية)، وسلبي، يهدف إلى التخلص من الذات الحقيقية.

فالدافع إلى تجاوز الأزمة الاستلابية التغلبيّة سنسميه "الدافع التغلبي".

والدافع إلى تجاوز الأزمة الاستلابية الأخلاقية سنسميه "الدافع الأخلاقي".

والدافع إلى تجاوز الأزمة الاستلابية الطبقية سنسميه "الدافع الطبقي".

والدافع إلى تجاوز الأزمة الاستلابية العنصرية سنسميه "الدافع العنصري".

وفي اللحظة التي تظهر فيها إمكانية حدوث ثغرة في جدار الأزمة الاستلابية يظهر الدافع الاستلابي الذي كان مكبوتاً على شكل عاطفة، ويتحدد شكل هذه العاطفة بحسب طبيعة الثغرة والأزمة الاستلابية:

فعندما تظهر إمكانية استيهامية للصعود إلى الطبقة الأعلى عبر الاندماج بممثلها الرمزي "الجميل" تظهر عاطفة "الحب"[لخ].

(1). بإمكاننا رؤية إمكانية واقعية لنبذ الطبقة الدنيا (عند الطبقة المتوسطة مثلاً)، أما إمكانية الصعود الطبقي إلى أعلى فصعبة جداً في الواقع، وهي ممكنة استيهامياً فقط كما سنرى في بحث "الحب".

وعندما تظهر إمكانية (استيهامية أو حقيقية) لنبذ وضع الطبقة الدنيا عبر نبذ ممثلها الرمزي "القبيح" أو الحقيقي "الفقير" تظهر عاطفة الاحتقار.

ونرى العاطفة العنصرية بأشكال متعددة، ومنها عاطفة الحماس الشوفيني الذي انتاب قسماً من الشعب الألماني أيام هتلر، الذي أثار فيهم فكرة إمكانية أن يصبحوا هم "العنصر المتفوق في هذا العالم"، وهذا الشكل من العاطفة (أي الفخر بالعنصر) له شكل سلبي مرافق هو "العنصرية" أي اضطهاد "العناصر الدنيا" ونبذها (وهو دليل على محاولة نبذ الدونية اللاشعورية).

وعندما نحقق إنجازاً كنا لا نعتقد بإمكانية تحقيقه (أو نعتقد بصعوبة هذا التحقيق فإن اختراق جدار الأزمة الاستلابية التغلبية يؤدي إلى ظهور عاطفة الفرح.

ومن الممكن أن يتم اختراق جدار هذه الأزمة بطريقة أخرى، هي ضعف مفاجئ يصيب الأعداء، حيث تظهر عاطفة الشماتة.

ومن الممكن أن يتجلى اختراق جدار هذه الأزمة الاستلابية الأخلاقية بعواطف منها "الحزن"، وتظهر هذه العاطفة عند شعورنا بإمكانية أن يدرك الآخرون أننا مظلومون (أي بريئون)، ونأخذ كمثال طالبة صغيرة أعلنت أنها مريضة فاتهمتها أمها بأنها تتصنع المرض لتتغيب عن المدرسة، وبعد

قليل قام الأب بفحص حرارتها فظهر أنها مرتفعة عند ذلك انكمشت البنت على نفسها وأظهرت الحزن(لخ).

هنا ركزت البنت انتباهها النفسي على واقعة أنها مظلومة، ولو ركزت على واقعة أن الأم ظالمة لكان من الممكن أن تظهر عاطفة مختلفة الشكل كلياً هي عاطفة الغضب.

التعريف العام للعاطفة إذن هو: أنها دافع استلابي مكبوت، يظهر على شكل أعراض سلوكية ـ جسدية، عند الشعور بإمكانية زوال أزمة استلابية. وهذا الدافع يهدف إلى تحقيق غرض نبذ الذات المكروهة، أو الوصول إلى الذات المثالية عبر الأعراض السلوكية ـ الجسدية.

وهذه الوظيفة للعاطفة واضحة من طبيعة الأعراض الجسدية المرافقة، فالعرض المرافق للحب هو توجه جسدي (يتقمص أحياناً شكل اندفاع جنسي عادي) للاتحاد مع المحبوب.

---

(2). تسمى باسم "الحزن" حالة أخرى مختلفة تماماً هي حالة "الهمود النفسي"، وهي تتميز بشعور مؤلم بالوحشة أو باللاجدوى، وخلافاً للحزن الذي وصفناه، فإن المصاب بهذه الحالة لا يهتم بردود الفعل عند الآخرين على حالته كثيراً، وخلافاً له، فإن الحالة هنا مؤلمة، بينما كانت هناك مريحة نفسياً، ونسمي هذه الحالة "الحزن الاغترابي" بالمقارنة مع "الحزن العاطفي" الذي هو حزن اندماجي، بمعنى أنه يظهر عند ظهور إمكانية الاندماج بالذات المثالية والعودة إلى رضى المرجع الاستلابي. ومن المفيد أن نلاحظ أن "المحزون اندماجياً" يتقمص سمات "المحزون اغترابياً" لجلب المزيد من العطف.

والعرض المرافق للاحتقار (الاشمئزاز) هو توجه لنبذ المحتقر (بفتح القاف).

ونلاحظ في حالة الفرح ترافقه مع استرخاء عضلي (وهذا بحد ذاته دليل على الأزمة الاستلابية التغلبية، فالانكماش العضلي من أعراض الخوف).

ونلاحظ في عاطفة "الغضب" أن الدافع يستفز العضلات ويرفع قوى الصراع الغريزية (يكز على الأسنان، يرتفع الصوت،...) مما يعني توجها نحو إزالة ما يعرقل تحقق الذات المثالية الأخلاقية (لاحظ في هذا المثال الاقتران بين زوال الأزمة الاستلابية التغلبية والأزمة الاستلابية الأخلاقية).

اصطلاحات مفاهمية أخرى:

نسمي وجود الفرد في حالة أزمة استلابية "حالة مأزومة" فنقول: "حالة مأزومة تغلبية" .....إلخ.

وأما وجود الفرد في حالة تحقق "الذات المثالية" فنسميه عند تحقق الذات المثالية التغلبية "حالة القوة"، وعند تحقق الذات المثالية الأخلاقية نسميه "حالة الأخلاقية" وعند تحقق الذات المثالية الطبقية نسميه "حالة الترف" وعند تحقق الذات المثالية العنصرية نسميه "حالة التفوق" ونسمي هذه الحالات الأربع "حالات متحققة".

الاستلاب والعصاب:

لنأخذ أول مثال يقع تحت أيدينا من علاج فرويدي شافٍ لعصاب، وقد ضربه فرويد بنفسه كمثال على نظريته في الأعصبة[لخ].

إنها حالة "عصاب وسواسي" انتابت امرأة كهلة (في سن اليأس)، وقد كان العرض الأساسي في هذا العصاب هو فكرة متسلطة قائلة إن زوجها قد يخونها.

وباتباع التقنية التحليلية اتضح أصل هذا العصاب كما يلي: لقد كانت هذه المرأة تشعر بميل مكبوت نحو زوج ابنتها، ولما كان هذا الميل لا يتلاءم بحال مع مجمل القواعد الاجتماعية فقد تم كبته، ولكنه كان أقوى من أن ينمحي نهائياً، فقد ظل يطرق باب الشعور بقوة، وللحيلولة دون ولوجه هذا الباب قام الأنا بعقد (صفقة خاسرة)، فقد سمح لهذا الميل بالظهور، ولكن بشكل مموه هو شكل العرض، وهو شكل الفكرة المتسلطة السابقة.

لنلاحظ الآن في هذا المثال الصلة بين "العصاب" و"الاستلاب"، إن المرأة لم تستطع نبذ "الذات الغريزية" بنجاح عبر تصعيد الميول الجنسية بشكل يوافق "الذات المثالية"، وهكذا بقيت الذات الغريزية موجودة بكل "بدائيتها" و"وحشيتها" مما تسبب بأزمة استلابية أخلاقية أخذت شكل العصاب.

---

(1). راجع القسم الثالث من (مدخل إلى التحليل النفسي) وقد ترجم إلى العربية بأربعة أقسام وعنوان القسم المذكور هو (النظرية العامة للأمراض العصابية).

العصاب إذن هو تجلّ لإخفاق جزئي للاستلاب، وأعراضه هي حل وسط بين الذات الغريزية والذات المثالية.

الأقنعة الاجتماعية:

يكرر الكاتب السوفيتي الفذ أناطولي ألكسين في قصصه العبارة التالية "كل إنسان يحب أن يظهر جميلاً"[لخ]. وهو يعني بكلمة (جميل) علاوة على الجمال الجسدي والسلوكي ما يسمى عادة "الجمال الأخلاقي"، سنوسع نحن هذه الحقيقة لنقول إن كل إنسان يرغب أن يظهر مطابقاً لمقاييس "الذات المثالية" في المجتمع.

لقد تم التركيز منذ القديم على جزء من هذه الأوالية النفسية، وبالتحديد على ما ندعوه "القناع الأخلاقي" فقد تم الحديث عن "النفاق" مثلاً بكثرة، ولكن كانت التحليلات ناقصة من حيث شمولية الظاهرات التي اكتشفها أو من حيث العمق في تفسيرها.

لقد ركزت على النفاق الذي تسببه مصالح شعورية ولم تقترب من النفاق الذي تسببه أواليات نفسية لا شعورية، وهو النفاق الذي أصبح، وفقاً لتحليلات مدرسة التحليل النفسي، يعبر عن أواليات الدفاع عن الأنا، فهي لم ترَ مثلاً خلف التعصب الأخلاقي المتشدد ميولاً لا شعورية نحو الإثم

---

(2). راجع مجموعته الرائعة "آخر العنقود" التي يتوصل فيها إلى الكثير من الحقائق عن نفسية الشخصية الاستلابية.

مساوية في شدتها للميول المعاكسة الظاهرة[لخ]، وهي على أية حال كانت ترى أن "الخير" هو الشيء الطبيعي الذي يجب تشجيعه لا توجيه النقد إليه.

من بين الأقنعة التي نذكرها لم نرَ ما هو مدروس ومنقود جيداً سوى "القناع الأخلاقي".

1 ـ القناع الطبقي:

لا يوجد عندنا من يرضى مبدئياً أن يمشي بملابس مرقّعة، وبالرغم من أن الأحوال الاقتصادية جعلت الناس (رغم أنفهم بكل ما تعنيه هذه العبارة) يشترون ملابس "البالة" المستعملة، فلازالت بعض الفئات عندنا تخجل من الإقرار بهذا المصدر لملابسها. لا حدود للخجل من الذات الطبقية الحقيقية فهو يشمل حتى الاسم الشخصي (لذلك لم يعد الناس يسمون الأسماء التي تتبناها الفئات الفقيرة) مروراً بالملابس والسمات الوراثية، حتى السلوكيات التي يجب أن لا تماثل مسلكيات "أبناء الشوارع"[بر].

2 ـ القناع التراتبي (العنصري):

على الرغم من الانقراض التدريجي لمقولة "الحسب والنسب"، بتأثير التغيرات في التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية القديمة، فإن هذه المقولة

(1). يسمى السلوك المحتقر منذ القديم "سوقياً".

(2). باستثناء بعض الومضات العبقرية المتفرقة في تراثنا.

تتجدد بأشكال "متطورة"، فالشاب المتقدم إلى خطبة فتاة سيذكر مفتخراً أنه (ابن الموظف الكبير فلان)، أو (ابن الدكتور علتان)، ولكنه سيخفي بحرص أنه ابن بائع فقير أو عامل مصنع، وهذا الشاب في الحالة الثانية من المشكوك فيه أن لا يخجل من دعوة "أهل العروس" إلى بيته إذا كانوا من الطبقة الغنية، وإذا زاره أحدهم بشكل غير متوقع فسوف ينهار توازنه النفسي، ويقع فيما أسميناه "الأزمة الاستلابية العنصرية" (علاوة على الأزمة الاستيهامية البعد).

لنر الآن كيف يتجلى احترام القناع الترتبي في قواعد المجاملة:

تنظم قواعد المجاملة مبدئياً العلاقة بين الناس المتساوين، وتتضمن هذه القواعد مراعاة دقيقة لعدم ممارسة أي سلوك يدل رمزياً على احتقار الآخر أو اعتباره أدنى. فعندما يدخل اثنان باباً يحاول كل منهما أن يدخل الآخر قبله، وكل وضع يمكن أن يؤول أن فيه استخداماً للآخر (أي اعتباره خادماً) هو مرفوض بصورة مطلقة (ومن هنا استخدام عبارة "ولا أمر عليك").

وقد أدت عدم مراعاة هذه القاعدة إلى أن يقتل عمرو بن كلثوم عمرو بن هند في حادثة جاهلية مشهورة.

يراعي إذن الفرد أن لا يبدو وكأنه يضع الآخر في موقع "الأدنى"، وفي الوقت نفسه فإنه يراعي أن لا يضع نفسه في هذا الموقع، فإذا تواعد

اثنان(3) حرص كل منهما أن لا يجيء قبل الموعد ، ولا بأس أن يجيء بعد الموعد (ما لم يكن الموعد غير شخصي أو لا يحتمل عدم الدقة)، ودلالة المجيء قبل الموعد هي أن الفرد "بحاجة" للفرد الآخر، وقد اشتهر عن "الناس المهمين" أنهم يجيئون دوماً إلى الحفلات متأخرين.

وتراعى قواعد دقيقة في تبادل الزيارات: أولاً من حيث الكم إذا صح التعبير، فالفرد يعدّ زيارات الآخرين ويزورهم بقدرها ، فلا يزور الآخرين كقاعدة عدداً من المرات يفوق العدد الذي يزورونه فيه، ثانياً من حيث المدة، فلا يمكث الزائر عند المضيفين فترة طويلة، لأن هذا يعني أنه "محتاج" إلى الجلوس معهم، وقد يعني أنه يعطلهم عن أعمالهم، مما يعني بدوره أنهم غير محتاجين إلى رؤيته، بل هم محتاجون بالأحرى إلى التخلص منه.

3 ـ القناع التغلبي:

لهذا القناع أشكال عديدة، ويمكن اعتباره أهم الأقنعة في المجتمع الذي تنظمه بصورة أساسية ثنائية غالب ـ مغلوب، ويختلف شكل هذا القناع من حالة فردية إلى أخرى، وسنركز على قناع عام هو ما نسميه "قناع المنظّم" (بكسر الظاء وتشديدها)، عندها يوجد الفرد في جماعة من المرؤوسين

---

(3) . نلاحظ أن هذه القواعد لا تراعى في حالة الصداقة المتينة (وهي حالة نادرة، خلافاً لما قد يعتقد المرء، وموجودة في معناها الحقيقي عند فئة الشباب العازبين فقط في الأغلب).

عليه "إرشادهم" (إقرأ: "إجبارهم")، ليقوموا بأعمال معينة، فإن عليه أن يضمن تنفيذهم لـ "الخطة الإنتاجية"، (وهذا المصطلح المأخوذ من عالم الاقتصاد يروق لنا بصورة خاصة لأننا سنطبقه في مجالات بعيدة، ظاهرياً فحسب، عن هذا العالم). ومن أمثلة هذا الوضع العائلة حيث "المنظِّم" هو الأب، ومجال المدرسة حيث يقوم بهذا الدور المعلم (أو غيره: المدير).

ملامح هذا القناع تكتسي بسهولة بسمات "الغضب" لهفوات المرؤوسين، فيبدو المنظّم عند ذلك كإله جرحت كبرياءه تطاولات هؤلاء "العبيد التافهين". إن السمة النفسية الأساسية للمنظّم الناجح هي أنه يجب أن يبدو قادراً على إخصاء المرؤوسين، ونعني بهذا الإخصاء البعد الاستيهامي لعملية سحق تجليات الذات الحقيقية.

انظروا إلى "النجاح التربوي" الساحق للمعلم القاسي وقارنوه بالإخفاق المزري لـ "المعلم الديموقراطي" الذي لا تستمع إلا الجدران الأربعة لدروسه، وحتى هذه الجدران لا تسمع، لا لأنه ليس عندها آذان بل بسبب الضجيج.

ومن هذا المثال ندرك استحالة تحقيق أية "خطة إنتاجية" بدون استثارة أوالية خصائية، لأن الفرد يبدو للأسف أنه يسير مبدئياً وفق "مصالحه الخاصة" ولا يسير مع "المصلحة العامة" بسهولة.

الفصل الثالث
الاستلاب متمظهراً

1 . الحب، محاولة فهم علمي

ـ الحب في أحاديث المعاصرين :

إن الفكرة الأشد شهرة في التشخيص المعاصر للحب هي ربطه المباشر بالغريزة الجنسية، باعتباره اسماً آخر للدافع الجنسي، ومن الممكن للمرء أن يجد أمثلة في غاية الفجاجة على هذه الرؤية. ولكنني سوف أختار أول مثال يقع تحت يدي، وهو يتمتع نسبياً برؤية أكثر مطابقة للواقع النفسي للحب من الوضع المتوسط للدراسات في هذا الموضوع، وهو بحث للكاتب وليد إخلاصي بعنوان "المربع والدائرة، ودراسة في الإبداع"[1]. وسوف نختار المقتطف التالي المعبر عن نظرة الكاتب للحب: "مع أن ظاهرة الحب نفسها أشمل وأعم من مدلولها الحسي المعروف، فهي التواصل الكامل أو السعي نحو التواصل بين كائن وآخر، كالمرأة من جهة، أو بينه وبين الآخرين كالمجتمع، أو مع القيم والمبادئ الكبرى كالوطن والخير والحق، وإذا كانت اللغة ارتقاء بالفكر، تقاس أهميته بمقدار ما تكون اللغة معبرة وصادقة وموحية، فإن الحب بشكله المطلق هو ارتقاء بالإنسان من وضعية حيوانية إلى حالة جمالية تساهم في الإبداع".

---

(1) . مجلة المعرفة، العددان 289 . 290 (عدد مزدوج) آذار، نيسان، 1986م.

إذن فالكاتب يعرف الحب بأنه "التواصل الكامل" أو "السعي نحو التواصل" بين كائن وآخر، وإذا ركزنا بشكل خاص على التواصل بين الرجل والمرأة فإن الحب يغدو في علاقته مع "الوضعية الحيوانية" كعلاقة اللغة بالفكر. فالفكر أصل اللغة، واللغة تعبر عن الفكر وترقيه بقدر ما تكون "معبرة وصادقة وموحية".

وبالرغم من كل غموض هذا التشبيه، فإن ما يقصده الكاتب هو أن الحب صياغة جمالية للمسألة الجنسية، أو ، إذا صح التعبير، صياغة إنسانية لوضعية حيوانية!

وبما أن الكاتب "يتفحص الأعمال الأدبية على مر العصور" فإننا من خلال تفحصنا للشعر العربي على مر العصور، سوف نجد النقاط الرئيسية الضعيفة في نظريته عن الحب.

إن شعر الحب العربي على مر التاريخ انقسم إلى نوعين أساسيين: شعر الحب العفيف "العذري"، وشعر الحب غير العفيف. وهذا الشعر بنوعيه لا يصوّر سعي الشعراء للتواصل مع المرأة عموماً، ولا يصوّر (حتى شعر الحب غير العفيف) سعي الشعراء للتواصل الجنسي مع المرأة خصوصاً، بل يصوّر بوجه عام سعي الشعراء للتواصل مع امرأة جميلة بالتحديد (وقصائد الحب هي نفسها قصائد الغزل كما يجب أن لا ننسى!).

إن هذا التعريف للحب: "السعي إلى التواصل مع امرأة جميلة" وهو تعريف بسيط ينطبق تماماً على الحب في التاريخ كما يتجلى في القصائد والقصص الشعبية (راجعوا مثلاً قصص ألف ليلة وليلة) لا نجده في كل الركام

الهائل من الكتابات عن الحب. والفكرة السائدة عن الحب هي أنه مشاعر ما (غير معروفة طبيعتها أو هي دافع جنسي ببساطة) يوجهها الرجل نحو أية امرأة (أي بغض النظر عن شرط كونها جميلة) أو توجهها المرأة نحو أي رجل (أي بغض النظر عن شرط كونه جميلاً).

وكما يتم غض النظر في الدراسات التحليلية للحب عن أهم عامل مكوّن له وهو عامل جمال المحبوب، فإنه يتم في دراسات علم الأخلاق غض النظر عن الطابع اللاعادل للحب (تأثير العامل الجمالي الخارج عن كل تدخل من الإنسان).

إن الحب الذي كثيراً، بل غالباً، ما يشكل كارثة نفسية واجتماعية حقيقية على الأفراد في الواقع الاجتماعي، هو في البرج العاجي النظري ظاهرة ملائكية راقية، تعبر عن أجمل ما في الإنسان من نوازع خيّرة ومتطورة ومفارقة لوضعه الحيواني.

بنظرنا فإن التعبير الأكثر كفاءة عن الحب (وبتعبير أدق عن نفسية المحب بأوهامها ورؤاها الحقيقية)، يتم في الفن، ومن العبث وتضييع الوقت محاولة معرفته من دراسات النقاد الأدبيين أو الفلاسفة أو حتى علم النفس[لخ].

---

(1) . يمكن لنا أن نذكر من بين المساهمات التي قدمتها إحدى التيارات اليسارية في التحليل النفسي في ميدان الحب كتاب إريك فروم "فن الحب"، ويعيد فروم في هذا الكتاب الحب إلى كونه رداً على صدمة الانفصال، وهذه الفرضية العلمية يتبعها فروم بسلسلة كبيرة من المواعظ ليضع "مثاله الأعلى الحب" مما أدى به إلى أن يتحول من

إن الوضع الفعلي للحب موجود في النصوص الفنية المنتشرة، والأكثر مدعاة لاحتقار الباحثين وهي الأغاني. ولعل القارئ يغفر لي إذا استطردت قليلاً حول احتقار الدارسين لهذا الموضوع، فأنت تراهم يعلنون احتقارهم للأغنية العربية السائدة، فيؤدي بهم ذلك إلى أن يضربوا صفحاً عن حقيقة أن هذه الأغاني تشكل بحد ذاتها ثقافة جماهيرية، ينبغي تحليل مكوناتها، فهي تعبر بصورة مباشرة أو غير مباشرة، عن وضع الكتلة البشرية الكبرى في المجتمع. (وبالمناسبة فإن كثيراً من المساهمين الأساسيين في الأغاني العربية السائدة، وأعني الشعراء، لا يمكن وصفهم بالابتذال بأي مقياس، نذكر منهم بيرم التونسي وليس بالمثال الوحيد).

تجد في هذه الأغاني وصفاً للحب الشائع، وهو ما تتعامى عنه الدراسات السالفة الذكر، ففيها نجد الحب من طرف واحد، والحبيب القاسي، والدور الجمالي في الحب، الذي يكفي وحده (بلا انسجام فكري، ولا تكامل روحي، ولا أي شيء يقارب ما نراه عن الحب في الدراسات العتيدة).

كتاب علمي في الحب، إلى كتاب ذي شكل لاهوتي، فهو لم يدرس الحب كما هو موجود، بل كما يرغب هو أن يكون.

ـ الحب: في طريق نظرية علمية

أ ـ طبيعة الشعور الجمالي:

أول ما ينبغي على أي بحث علمي أن يفعله هو تعريف الحب، وأقول: إن الحب الذي أتكلم عنه هو الحب المرتبط بالانجذاب نحو الجمال (وسأسميه اختصاراً "الانجذاب الجمالي")، وهذا الحب على أي حال هو أكثر الحالات التي تسمى بهذا الاسم شيوعاً في التاريخ.

إن العشاق عبر التاريخ كانوا يستفظعون الفكرة القائلة إن الحب هو ميل جنسي تناسلي، ويجب علينا قبل أن نهزأ من ادعائية هؤلاء العشاق أن ندرس بدقة ملابسات الحب (وهو ما أسميه "جدل الحب") ومن ثمّ، من الممكن لنا أن نعرف طبيعة الحب. إن أهم ما يميز الحب كما قلنا هو أنه دافع إلى اتحاد مع شخص جميل، وبالتالي، فللتعرف على طبيعة الحب، لابد من التعرف على "طبيعة الجمال".

ونحن نعرف أن مقاييس الجمال متغيرة من زمن لآخر (ومن مكان لآخر إذا كان المكانان بعيدين بالقدر الكافي عن بعضهما بالمعنى الاجتماعي أو الجغرافي)، وهذا التغيّر يشير إلى ضرورة وجود عامل متغير ما، يكمن وراء تغيّر هذه المقاييس. يذكر مثلاً "نجيب محفوظ" في "الثلاثية" أن النسوة في مصر مطلع هذا القرن، كن يستعملن لبناتهن حبوباً خاصة للتسمين، فبقدر ما تكون البنت سمينة تكون جميلة. (قارنوا مع المقياس الحالي).

لو أخذنا قيم الجمال التالية: الرمش الطويل، العيون الواسعة، الشعر الأسود، ....فإن من حق المرء أن يتساءل: كيف سيحل أصحابنا

"الجنسويون" (نسبة إلى التفسير الجنسي الفج للحب)، مسألة الأصل الجنسي للانجذاب نحو هذه الصفات الجسدية دون غيرها، وهل الرمش الطويل هو أشد إثارة جنسية بطبيعته من الرمش القصير مثلاً؟

لحل هذه المسألة سوف أتقدم بفرضية آمل أنها سوف تتعزز بقدر ما ستحل من الإشكالات التي لا تحلها الفرضيات الأخرى (وهذه الفرضيات الأخرى هي على كل حال ليست كثيرة، بل أزعم أنها لا تتجاوز فرضيتين، الأولى هي أن الدافع الجمالي هو الدافع الجنسي نفسه، والثانية هي أنه دافع غريزي بإمكاننا إضافة نظرية سقراط التي ترى أن الجمال هو المنفعة، (راجع الملحق)[لخ].

---

(1) . في إحدى إشاراته القليلة إلى موضوع الجمال يقر "فرويد" بعدم وجود تفسير واضح لديه للجمال، فيقول: " إن علم الجمال يدرس الشروط التي فيها نشعر "بالجميل" ولكنه لم يستطع أن يوضح البتة طبيعة الجمال وأصله. وكما يحدث في مثل هذه الحال دوماً، أغدق العلم بسخاء، وقدم جملاً طنانة جوفاء على قدر سواء غرضها حجب فقدان الحصيلة. ولسوء الحظ أن التحليل النفسي إنما يقول لنا أقل ما يقول في موضوع الجمال. ويبدو أن نقطة واحدة أكيدة، وهي أن الهيجان قد يكون مثلاً نمطياً على النزعة المكبوتة من حيث هدفها. إن "الجمال" و"الفتنة" هما، بصورة أولية، صفتا الموضوع الجنسي. ومن الممكن أن نلاحظ أن الأعضاء الجنسية لا تعتبر بذاتها أبداً على وجه التقريب أعضاء جميلة بالرغم من أن رؤيتها رؤية مثيرة دوماً، وبالمقابل، فإن سمة من سمات الجمال تسم على ما يبدو بعض العلامات الجنسية الثانوية" (مقتطف من "عسر الحضارة" ترجمة عادل العوا، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975م.)

فأقول إن الدافع الجمالي هو الدافع إلى العيش في حالة سأسميها "حالة جمالية" ، وهي حالة تجعل مشاهدتنا للأشياء الجميلة والأشخاص المتسمين بالجمال نعيش فيها . وهي من تلك الحالات التي لا يتردد الباحث النفسي في أن يردها إلى حالة قديمة موجودة في اللاشعور عاشها الفرد في يوم ما . وإذا صرفنا الانتباه بوجه خاص إلى الحب، الذي يتميّز باندفاع شخص إلى الاتحاد مع شخص آخر (هو المحبوب) ، فإن تشابه هذا الاندفاع مع اندفاع الطفل نحو أمه يفرض نفسه علينا ، إنه اندفاع نحو السكينة والأمن والحنان والإشباع الجسدي الغريزي . والأغاني العاطفية تبرز ذلك بوضوح ، لنأخذ أغنية لفيروز كمثال : "يا ريت ....أنت وأنا بالبيت . .بشي بيت أبعد بيت ....ممحي على حدود العتم والريح ....والتلج نازل بالدني تجريح ....يضيّع طريقك ما تعود تفل ......ويكبر ويدبل ألف موسم فل ......وتضل حدي تضل ....."

فما يُريده العاشق هنا أن يظل هو والحبيب في استبعاد تام للعالم الخارجي ، أليست هذه هي حالة الطفل مع أمه قبل الفطام وخروج الطفل لمواجهة العالم؟ (سنسمي هذه الحالة "الوضع الأمومي") . إن الوضع الأمومي هنا يجعلنا نرد هذه الحالة إلى ما قبل وضع الجنسية التناسلية ، وإن الدوافع

إن مأثرة فرويد هناك (وهو أمر غير مستغرب منه) هي إدراكه أن الجمال أمر يحتاج إلى تفسير، وهو أمر لا يدركه معظم الباحثين فتراهم يكتبون كما يكتب المرء عن بديهيات، صفحات طويلة عن الجمال هي بحق كما قال فرويد "جمل طنانة جوفاء على قدر سواء غرضها حجب فقدان الحصيلة".

عند العاشق هنا تجاه المحبوب هي دوافع من طبيعة دوافع الطفل نحو أمه (وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن الطفل في تلك المرحلة لا يفرق بين الأم وذاته، المرحلة النرجسية، فإن الدافع الحبي نحو الأم هو أيضاً دافع حبي نرجسي نحو الذات، وهي دوافع ليست جنسية تناسلية، وفرويد يسميها دوافع جنسية طفولية، وبصورة خاصة نرى أنها تنتمي إلى مرحلتي الجنسية الفموية، والجنسية الشرجية، كما سنرى بعد قليل).

وهكذا نرى أن الحب لا يكون ذا بعد جنسي تناسلي إلا بصورة ثانوية، وهذا يعني أمرين: فمن جهة يعني أن الحب الذي يوجهه الفرد نحو شخص من الجنس الآخر يدخل الجنس فيه بأوالية مستقلة عن أوالية الحب، فهو يدخل إما كدافع غريزي يمكن أن يوجه إلى المحبوب أو إلى سواه، أو كتعبير خاص عن أوالية الحب التي هي دافع إلى الاتحاد مع المحبوب. ومن المفيد الإشارة إلى أن الممارسة الجنسية ليس من شأنها أن تروي الدافع الموجود في الحب، لأن الدافع الأصلي للحب هو الدافع إلى الأم وهو دافع مستحيل الإرواء لأن الوضع الأمومي لا تمكن إعادته.

ومن جهة أخرى، تعني حقيقة ثانوية البعد التناسلي، أن أوالية الحب متطابقة عند الجنسين في الهدف والموضوع (تنتمي إلى ما قبل تكوّن عقدة أوديب).

تصف رواية "نيتوتشكا" لدوستويفسكي، حباً توجهه فتاة صغيرة إلى فتاة صغيرة أخرى، وبرأينا فإن هذا الحب لا يمت بصلة إلى الشذوذ الجنسي، لأنه لا يمت بصلة أصلاً إلى الجنس التناسلي[لخ].

قلنا إن الحب يتضمن دوماً دافعاً جمالياً، وإذا سرنا مع فرضية الأصل الطفولي للحب، فسوف نفترض أن العالم الجميل هو العالم الأمومي، وسوف نسمي هذا العالم باسم نبرره بعد قليل "الترف".

إن وضعية الفطام هي وضعية حرمان، وإن نقيض الحرمان في العالم الخارجي الذي وجد الطفل فيه نفسه هو الترف.

إن حياة الفرد في المجتمع هي حياة الحرمان، وهي حياة مفروضة عليه كقدر سيء لا مفر منه، والدين في نظرته عن تاريخ الإنسان يؤكد هذه النظرية اليائسة، فالإنسان في الأرض لأنه مطرود من الجنة (وهي التعبير الاستيهامي عن الوضع الأمومي)، فهو في حالة يأس مطبق من العودة إلى الأم، وفي حالة يقين مطلق بأن حالة الحرمان لا مفر منها (وهذا نوع رئيسي من أنواع الاستلاب).

إن الحنين إلى الوضع الأمومي موجود في اللاشعور، ولا تتم استثارة الذكريات الأمومية استثارة استيهامية إلا في لحظات الشعور بالجمال،

---

(1) . بتعريف محدد للشذوذ الجنسي، وهو استبدال الممارسة الجنسية مع الجنس الآخر بممارسة مع فرد من نفس الجنس.

وكما يسمى العالم الأمومي بالعالم الجميل، فكذلك يسمى عالم هجر الأم بالعالم القبيح.

ومن الجدير بالملاحظة ارتباط مفهوم "القبح" بمفهوم "القذارة" مما يشير بصورة واضحة إلى المرحلة الجنسية الشرجية. إن الشعور تجاه القبح هو نقيض الشعور تجاه الجمال. ولو أننا عدنا إلى الوضع الطفولي فسوف نجد أن الاشمئزاز من البراز الذي تربيه الأم في الطفل، سيؤدي إلى وضع نقيض، وكما أن القذارة تؤدي إلى خطر الابتعاد عن الأم، فإن النظافة في المقابل، تعكس رضى الأم واقترابها. إن الأم الهاجرة تجعل الطفل المتماهي معها ينبذ نفسه (وهو في وضع الطفل القذر)، والأم المحبة تجعله يحب نفسه (وهو في وضع الطفل النظيف).

وتنشأ منذ ذلك عند الطفل ثنائيتان، حالتان متناقضتان: حرمان - قذارة، إرضاء - نظافة.

إن هاتين الثنائيتين ستعاودان للظهور في الكبر عبر الشكل: احتقار - قبح، حب - جمال.

إن المحرومين بعالمهم القاسي، يذكّرون الفرد بوضعه هو كطفل محروم منبوذ، والمترفون بعالمهم الهنيء يذكّرونه بوضعه هو كطفل محبوب متنعم.

يتعلق مفهوم "الجمال" بالسمات الموجودة عند الفرد، وتدل على الترف، ويتعلق مفهوم "القبح" بالسمات الموجودة عند الفرد وتدل على الحرمان. أما السمات الموجودة عند جميع الناس فهي محايدة من حيث

التقييم الجمالي لأنها ليست ذات دلالة، كونها لا توجد بشكل خاص عند المحرومين أو المترفين.

وهكذا كانت السمنة صفة جمالية عندما كانت تلك هي سمة الطبقة الأعلى القديمة (الإقطاع)، وأصبحت النحافة هي الصفة الجمالية عندما غدت الطبقة الأعلى الجديدة نحيفة.

والعيون الواسعة الصافية برمشها الطويل الكحيل هي صفة أناس مترفين، خلافاً للأعين الضيقة المغبّرة للمحرومين المعرّضين للشمس، وغيرها من الظروف القاسية.

الجمال إذن، هو مجموع السمات التي يتميز بها المترفون في مجتمع ما، والقبح هو مجموع السمات التي يتميّز بها المحرمون.

سأتكلم الآن باختصار عن بعض سمات علاقة الحب ومجرياتها في الواقع (وهو ما أسميه جدل الحب): يبدأ الحب بأن يرى العاشق المستقبلي الطرف الآخر، الجميل، إن التأثير الذي يحدثه الجمال هو تأثير سكوني عادة، أي أنه لا يحرك دافعاً شعورياً قوياً (ذا أصل لا شعوري) فنحن نقف إزاء الجمال بحالة نشوة، وليس من النادر أن نقف حياله بحالة حسرة غامضة (أعرف صديقاً يظل طول النهار معتكر المزاج وشاعراً بحسرة حادة غامضة إذا رأى فتاة ذات جمال متميز في الصباح).

أما الحب الذي يتميّز بوجود دافع شعوري قوي للاتحاد مع الشخص الجميل (الذي يغدو محبوباً) فإنه يبدأ عند حصول إمكانية هذا الاتحاد

(بشكل خاص إذا أشعرنا الطرف الآخر بإمكانية أن يكون هو يحبنا أيضاً)، إن الحب (بناء على التحليل السابق) هو الشعور بإمكانية الانتقال إلى الطبقة الأعلى عبر الاتحاد بمثلها الرمزي (المحبوب الذي يحمل السمات الجمالية كعلامات للترف)، وهو في معبره الاستيهامي الشعور بإمكانية العودة إلى الوضع الأمومي.

إن شعور الحب هو مبدئياً من طرف واحد، ومن الممكن أن يولد هذا الشعور النقيض عند الآخر وهو شعور الاحتقار، فإذا كانت علاقة الحب هي بمعنى من معانيها علاقة أدنى بأعلى فهذا يعني أن علاقة الطرف الآخر بالأوّل هي علاقة أعلى بأدنى أي علاقة الاحتقار، ويرتبط الاحتقار بالقبح، ويمكن تعريفه بعكس تعريف الحب، أي أنه هو الشعور بإمكانية الانفصال عن الطبقة الأدنى عبر نبذ ممثلها (المحتقر القبيح).

على أن الأمر الذي لا شك فيه أن الطرف الآخر يستغرب الولع الذي يبديه العاشق، وهو على الأغلب سيتضايق منه، ويعتبره حداً من حريته مسبباً شكوى العاشق المتزايدة التي نراها في الأغاني عن المحبوب (ذي القلب القاسي الذي يرد على الحب بالهجر والنفور).

ب ـ أهمية دراسة الحب في التحليل النفسي ـ الاجتماعي:

في علاقة الحب نجد إحدى الحلقات المفقودة بين النفسية الفردية والبنية الاجتماعية، فهو من جهة أحد تعبيرات التثبيت المرضي على مرحلة

طفولية من التطور النفسي للفرد، وهو من جهة أخرى أحد تعبيرات الفوارق الاجتماعية الطبقية. وتحليل علاقة الحب يعطينا مفتاحاً لفهم الكثير جداً من الظواهر الاجتماعية سأذكر منها كمثالين قواعد السلوك وطرق تسمية الأطفال.

فمن قواعد السلوك أن يكون المرء "لطيفاً" ومعنى ذلك أن يتبنى طرق الطبقة "الراقية" في الحديث والسلوك. (كمثال: يجب عليه عند أكله على مائدة جماعية أن يدل على أنه "رجل شبعان" وليس محروماً، ويكون ذلك بأن يظهر الزهد في الطعام كونه ليس فجعاناً).

ولنذكر أيضاً طرق تسمية الأطفال، فإن الجيل الجديد من الآباء في طبقاتنا الشعبية يسمون أبناءهم "أسماء راقية وجميلة" علماً أنهم هم أنفسهم قلما يدركون المعنى الدقيق لكلمتي "راقٍ وجميل".

إنني من فئة اجتماعية لا يعتبر جيلها الجديد اسمي "زهرة" أو "وردة" "راقيين وجميلين"، والسبب هو أن الفئات الشعبية (أي الجيل القديم من نفس الفئة!) كانت تسمي هذين الاسمين بكثرة، ومن الممكن لواحد من هؤلاء الراقين أن يسموا ابنتهم اسماً "راقياً"هو ....."روز"!.

أليست هاتان الأواليتان هما أواليتا "الحب" أو "الاحتقار" نفسيهما؟

ج ـ استنتاجات عملية:

إن الحب في الشكل الشائع الذي تكلمنا عنه هو ظاهرة مرضية، وليست صحية كما ترغب النظريات الصوفية أن تقول، وبإمكاننا أن نستنتج مرضية الحب بشكل تحليلي نفسي من كونه ظاهرة نكوصية يريد الفرد من خلالها أن يرتد إلى مرحلة طفولية من تطوره، وبإمكاننا أن نستنتج هذه المرضية بشكل تحليلي اجتماعي فهو ظاهرة يريد الفرد من خلالها بشكل سحري لا عقلاني أن يتخلص من حرمانه ودونيته ويلجأ في سبيل ذلك إلى حل سحري بدائي بكل معنى الكلمة، فكما يقوم البدائيون بإحراق تمثال للعدو معتقدين أنهم بذلك يحرقون العدو نفسه (راجع مثلاً "الطوطم والتابو" فرويد، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار)، فكذلك يقوم الفرد بمحاولة الاتحاد بشخص يحمل سمات الطبقة الأعلى معتقداً بشكل غير واعٍ أنه سيصل إلى الطبقة نفسها عبر هذا الاتحاد.

إن البديل عن هذه العلاقة غير العقلانية هو علاقة بين الجنسين تنظمها اعتبارات واقعية كالاشتراك في الطباع والانسجام الفكري والجنسي والاجتماعي، وإذا كان هذا الشكل من العلاقة يمكن أن يكون الشكل الوحيد في مجتمع غير طبقي، فإن المجتمع المعاصر هو أيضاً قادر على إنتاج هذه العلاقة الأرقى والأمتع والأسلم على المدى الطويل إذا توافر عنصر الوعي. ولا بد هنا من إشارة أخيرة هي أن العلاقة المرضية التي وصفناها تتقنّع أحياناً كثيرة بقناع العقلانية، ويسهل كشف هذا القناع إذا رأينا أن

العامل الحقيقي في العلاقة، وهو عنصر الجمال، يتخفى وراء عوامل عقلانية و "تقدمية" مثل الانسجام الفكري.....إلخ.

د ، ملاحق:

1 ـ نظرية سقراط في الجمال(لخ):

ـ " لقد زعم السفسطائيون عدم وجود مقياس شامل للحقيقة والخير والجمال. وإن سقراط سعى إلى البرهان على إمكانية وجود مقاييس شاملة للجمال".

ـ "وانتقل الفكر الجمالي في شخص سقراط إلى مرتبة أعلى من مراتب التجريد فبات لا يكتفي بالإجابة على مسألة: ما الظاهرة الجميلة؟ بل راح يسأل: ما الجميل؟".

ـ " وما ذلك الجميل الذي يزين كل شيء غير جميل، والذي يجعل كل شيء جميلاً إذا دخل عليه؟" ويرى هيبوس أنه ذهب "فمجتمعنا يعلم أن كل شيء يمس الذهب، وإن كان قبيحاً، يبدو لنا جميلاً ما دام الذهب يزينه".

---

(1) . راجع (المعرفة) العدد 347 أيلول 1982م، المقتطفات من مقال (مفهوم الجميل في تاريخ الفكر الجمالي اليوناني).

غير أن مجرى المناقشة يدحض موضوعية هيبوس تماماً. ويظهر الحوار عدم وجود الجميل المطلق لأن وجود الجميل رهن بالظروف. فالذهب جميل في محله،......، ويؤكد سقراط أن الملعقة تبدو جميلة إذا اقترنت بالآنية الفخارية أما الملعقة الذهبية فبشعة.

ـ " وأخيراً يطرق سقراط في حواره مجالاً هاماً جداً من مجالات دراسة الجميل إذ يشرح علاقة الجميل بالمفيد ومطابقته له، فيطرح موضوعته التي يقول فيها: "يجب أن يكون الجميل ما يمكن أن يكون المفيد". فإذا كنا نعتقد أن الشيء: "...مفيد على نحو ما، لأمر وفي وقت ما، فإننا نقول إن هذا الشيء جميل، أما غير المفيد في جميع الأحوال فنسميه قبيحاً".

ـ "وهكذا لا يصل هيبوس وسقراط إلى تعريف نهائي واحد للجميل من خلال نقاشهما، والمعرفة الوحيدة التي توصلا إليها هي هذه الجملة الأخيرة في الحوار: "ليس تحديد الجميل أمراً سهلاً، أعتقد أنني أعرف ذلك الآن".

إن سقراط من هذا النص يطابق بين "المفيد" و"الجميل". وإذا كنا نوافق على أن الأشياء الجميلة تكون أحياناً مفيدة، إلا أنه من جهة يصعب أن نجد فائدة للوردة (إلا كونها جميلة!). ومن جهة أخرى فإننا لا نصف الكثير من الأشياء المفيدة أنها جميلة، فإبريق الماء يمكن أن يكون بنظرنا جميلاً أو غير جميل، رغم أن فائدته في الحالتين واحدة.

وأخيراً فإن النص لا يتكلم عن الجمال الأساسي: جمال البشر. والجملة الأخيرة تستحق الاحترام بوجه خاص، فالكتاب المحدثون قلما يتوصلون

إلى هذه الجملة، وعلى العكس فهم يراكمون في هذا الموضوع جملاً طنانة جوفاء غرضها حجب فقدان الحصيلة، كما يقول (فرويد).

2 ـ نظرية جمالية في "صورة المرأة في حكايات شهرزاد"(لخ):

"ويلاحظ أن "السود" لا يوصفون في الحكايات إلا بالقبح والبشاعة، فيبدو أن الأمر هنا يتجاوز معادلة (العداوة = البشاعة)، ليدخل في موضوع اختلاف المقاييس الجمالية.

فلا شك أن البياض هو الأساس الجمالي في نظر الأغنام، بينما السواد هو الأساس الجمالي لدى الماعز، فلا مجال إذن لاتفاق الأساسين الجماليين. وبالتالي فإن المقياس الجمالي الغنمي يتناقض من حيث الأساس مع المقياس الجمالي الماعزي. آنذاك يمكن للغنم مثلاً أن يلصق بالماعز، بناء على سواده، كل نعوت القبح التي تخطر بباله، والعكس صحيح. لكن الإنسان المتنور، الذي يرى الأشياء بأكثر من بعد، الإنسان المعاصر الذي يحتك بجميع الشعوب، لن يبقى أسير النظرة الجمالية الغنمية الأحادية، وسيرى بمقياس الماعز عنزة جميلة وأخرى قبيحة، تماماً كما يرى بمقياس الغنم الجمال في نعجة والقبح في أخرى".

---

(1) . بو علي ياسين، مقال نشر في مجلة دراسات عربية، العدد 7، أيار مايو 1982م.

أرى شخصياً أن الموضوع يتجاوز المعادلة المذكورة، كما يتجاوز موضوع اختلاف المقاييس الجمالية، وليست المسألة مسألة مجتمعين منفصلين لكل منهما مقاييسه، بل مسألة مجتمع واحد به طبقات مختلفة، فالطبقة الدنيا قبيحة والعليا جميلة، وبما أن العبيد كانوا طبقة دنيا فإن سماتهم سوف توصف بالقبح، ولو كانت الطبقة السائدة سوداء اللون لأصبح السواد سمة جميلة، ولكن تصادف أن كان سود اللون عبيداً.

كيف ينظر أبناء مجتمع إلى مجتمع آخر؟ وإذا لم تكن العلاقة بين المجتمعين علاقة غالب ومغلوب، وكانت السمات الجسدية للمجتمع الآخر مختلفة كلياً، فإن هذه السمات لن توصف بالجمال ولا بالقبح لانعدام دلالتها الطبقية. وإن كان المجتمع الآخر مغلوباً وصفت سماته بالقبح، وإن كان غالباً وصفت بالجمال.

وإذا عدنا إلى الغنم والماعز ونسبنا إليهما صفات الإنسان (بصورة محددة: أن يكون لهما وضع اجتماعي) فلن يصف أحد الطرفين الطرف الآخر بالقبح على الأغلب لأن علاقة الطرفين ليست علاقة طبقية.

وأرى أن الهدف الأخلاقي الأعلى ليس أن يصبح الإنسان متنوراً يرى الجمال والقبح في مجتمع كما يرى الجمال والقبح في مجتمع آخر، بل أن يتكون إنسان تختفي عنده النظرة الجمالية كلياً، ليصبح تقييم الناس على أساس عقلاني أخلاقي فيقيّمون بأعمالهم، ولا ننظر إلى شيء لا يد لهم فيه هو صورهم وأشكالهم، على أن هذا النموذج لن يتكون أساس اجتماعي متين له إلا عند زوال الطبقات.

3 ـ أوالية النظرة الجمالية من مثال الحجارة الكريمة (الجمال الذي هو علاقة لشيء يصبح شيئاً بحد ذاته):

ـ "كان القدماء يعتقدون أن العقيق الأحمر يجعل الروح فرحاً، وأنه يزيل الخوف، ويمنح الشجاعة".

ـ "إن ما هو مؤكد هو أن الحجارة الكريمة تحتوي على أرواح لطيفة، كما يدل على ذلك ألقها، وهي أرواح تؤثر ودياً على الإنسان بطريقة محببة ومنعشة، والحجارة الأخرى المماثلة في استعدادها وإنتاجها هي الماس والزمرد والياقوت الأحمر والعقيق الأصفر".

ـ " للذهب بحد ذاته قوة مغناطيسية تجتذب القلوب بمصباحها الساطع وبطلائها اللامع الذي وضعت فيه الطبيعة كل ما عندها من فضائل".

المقتطفات هي من كتاب "تكوين العقل العلمي"(1) وكتاب هذه المقتطفات يعودون إلى القرنين الثامن عشر والسابع عشر.

تعبر هذه المقتطفات عن نزعة إلى تحويل موضوع الافتتان الجمالي (هنا الأحجار الكريمة والذهب) إلى شيء قد وُهب الفتنة، لا من قبل الإنسان، بل من قبل قوى علوية خارقة. هذا الاعتقاد بأن الجمال هو سمة من سمات المادة، أو سمة وهبتها قوى علوية للمواضيع الجمالية هو أمر عام واعتقاد ضمني عند الإنسان، فالانبهار أمام الذهب أدى بكاتب المقتطف الذي

---

(1). تأليف غاستون باشلار، ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1982م.

ذكرناه قبل قليل، إلى الاعتقاد أن للذهب قوة مغناطيسية، والكاتب الآخر "يؤكد" أن الحجارة الكريمة تحتوي على أرواح لطيفة، وفي المقتطف الأول نجد للعقيق خواص داخلية شاملة الفائدة، فهي مفيدة في العلاج الطبي سواء أكان الطب نفسياً أم جسدياً (راجع الكتاب المذكور).

نجد هذه الظاهرة في أمثلة متفرقة لا علاقة لها ببعضها ظاهرياً: الزنوج بالنسبة للعنصريين جنس متخلف لا لعوامل بيئية بل لعوامل "جوهرية" بيولوجية.

بنطال الجينز الأجنبي يختلف نوعياً عن البنطال المحلي، حتى لو جلبنا المعمل والمواد الأولية والمنتجين من أوروبا إلى هنا لما زالت هذه الدمغة "الإفرنجي برنجي"، زامر الحي لا يُطرب.

"العيون الكحيلة" تحتوي بحد ذاتها قوة مغناطيسية.

إذا قلنا: "الذهب شيء جميل"، فهل هذه الجملة هي من نوع "الذهب شيء ثمين"، أم هي من نوع "الذهب لا يتأكسد؟" "ثمين" صفة تعني شيئاً للإنسان فقط، فهي خاصية للذهب اصطلح عليها الإنسان، فهي من فصيلة الصفات التالية: ضار، نافع، مزعج، هذه الصفات ليست من سمات المادة، أما الصفات التي هي من نوع: لا يتأكسد، يتمدد بالحرارة، يتجمد في درجة الصفر، فهي من سمات المادة في ذاتها لا تتعلق بوجود الإنسان.

وأرى أن الجمال هو صفة للأشياء من النوع الأول، فالأشياء الثمينة جميلة، وقد أتى على الألمنيوم حين من الدهر كانت الأشياء المصنوعة منه

تهدى إلى الملوك فحسب، وقد فقد الحظوة الجمالية بعد أن أصبح رخيصاً، فقد "قوته المغناطيسية بحد ذاتها".

4 - المفاهيم الجمالية كمسلمات:

نأخذ نموذجاً اعتباطياً من أول إعلان تجاري نصادفه: "أما جمال الشكل، فمجموعة رولكس المتنوعة والكبيرة جداً صيغت لترضي أصحاب الذوق الرفيع".

إن ما يقارب نسبة مائة في المائة ممن يقرؤون هذا الإعلان لن يروا فيه مصادرة منطقية ما، وكل اعتراض يمكن أن يوجه هو من نوع الاعتراض التالي "ليس صحيحاً، فهذه البضاعة لا ترضي أصحاب الذوق الرفيع"، ولا يخطر في البال الاعتراض على صحة مفهوم "أصحاب الذوق الرفيع"، لماذا؟ سؤال إلى القارئ أرجو أن يفكر فيه.

لنأخذ موضوع "الموضة"، وقد جاء وقت كان عرض البنطلون الكبير من أسفل يعتبر "ذوقاً رفيعاً" ولم يندر أن يبلغ هذا العرض أربعين سنتمتراً، وفي وقت كتابة هذه الملاحظة، كانت هذه الموضة قد زالت فلم يعد أصحاب "الذوق الرفيع" يلبسون مثل هذه البناطيل.

بالرغم من ذلك، فإن هذه المفاهيم الجمالية تنسب لنفسها دوماً صفة المطلق، فما هو "ذوق رفيع" هو "ذوق رفيع" بغض النظر عن الزمان والمكان. ولعل المرأة الإفريقية التي تضع حلقة معدنية في أنفها تعبّر فقط عن "ذوقها

المنخفض"، أما إذا خطر لمركز صرعات موضة مؤثر في أوروبا أن يضع الحلقات المعدنية في الأنوف، فما الذي يضمن أن لا تعود هذه الحلقات معبرة عن "الذوق الرفيع"؟(لخ).

وقد يُعتقد أننا نريد التوصل إلى الفكرة التالية "لكل زمان ومكان ذوقه الخاص" غير أن هذا غير صحيح. فما الذي أدرانا أن هذا القول لا يعادل في مصادرته على المطلوب قولاً من نوع "لكل زمان ومكان شكل معين للاضطهاد"، فهذا القول يتضمن المصادرة التالية على المطلوب "الاضطهاد ظاهرة أزلية". والفكرة السابقة تتضمن أن الذوق الجمالي مسألة لا بد من وجودها.

لا سبيل إلى معرفة صحة هذه المصادرة إلا بدراسة ظاهرة "الذوق الجمالي" دراسة تحليلية تكشف عن معنى هذه الظاهرة، والعوامل التي توجدها، وبعد إيجاد هذه العوامل يمكن أن نقول أن هذه الظاهرة أزلية إذا كانت العوامل الموجدة لها أزلية، وإلا أمكن لنا أن نتصور إمكانية أن تكون الإنسانية قد مرت بوقت لم تكن فيه هذه الظاهرة موجودة، ومن الممكن أن يأتي على الإنسان حين من الدهر لا تكون هذه الظاهرة فيه موجودة.

---

(1). (بما أن هذه الواقعة لم تحصل بعد!) فسوف يرد على هذا الكلام بالتذكير أن هذه الصرعات تتبناها عادة أقلية، الهيبيز مثلاً، ولكن هذا التحليل ينطق مع ذلك على (الذوق السائد) بمواصفاته، فمن الذي ينكر أن ما كان آباؤه يعتبرونه نموذجاً للذوق الرفيع لم يعد يعتبره هو كذلك؟

ومع ذلك علينا أن نرى أنه حتى مقولة "النسبية" ليست هي المقولة المنتشرة، فالوعي الإنساني في هذا الميدان (ميدان الذوق الجمالي) متخلف، فعلم الجمال الموجود لا يتطرق إلى هذه الظاهرة فهي فيما يبدو ليست من اختصاصه[لخ].

5 ـ ملاحظات على المقولات النظرية عن الحب في مقال "الحب والجنس في حكايات شهرزاد"[بر]:

ـ "لو سئلت شخصياً، لم أحببت في عمري هذه المرأة أو تلك، لما استطعت أن أجد الجواب السريع الشافي، ولغرقت في حديث لا أخرج منه لمحدثي بشيء محدد ملموس. أما بطل ألف ليلة وليلة فجوابه "على طرف لسانه" كما يقول العامة، سيقول أحبها لأنها جميلة، وكفى!.

والجمال عنده مفهوم واحد لا ثاني له ولا يحتمل التأويل، واضح ملموس لا يخفى ولا يقبل النقاش، هو الجمال الظاهري أو الجسدي" (مقتطف من مقال "صورة المرأة في حكايات شهرزاد").

---

(2) . في بداية موسوعته عن علم الجمال يحتقر هيغل جمال الطبيعة، ويعتبره أقل أهمية من جمال الروح. فكأنه بهذا يعتبر الجمال مسألة موضوعية أزلية، هي من صفات الطبيعة كما هي من صفات الروح، وبالتالي فإن جمال الروح أرقى لأن الروح أرقى من الطبيعة. وأعتقد أن الأمر على خلاف ذلك، فالجمال اختراع بشري، وليس سمة من سمات المادة، أو جوهر الروح الإنسانية.

(1) . بو علي ياسين، دراسات عربية ، العدد 4، شباط، 1983م.

أرى أن المقولات النظرية عن الحب في هذا المقال يمكن تلخيصها بما يلي :

يقوم الحب ("الجنساني" بحسب اصطلاح المؤلف) على :

1 ـ الدافع الجنسي وأسماه المؤلف "الوسيط الأول".

2 ـ اعتبارات نفسية وثقافية تجعل شخصاً محدداً هو المرغوب لإقامة علاقة الحب معه (الوسيط الثاني "المظهري الشهواني")

3 ـ توافق وانسجام (الوسيط الثالث).

وتحقق الشرطين الأولين فقط ينتج برأي المؤلف (العشق). على أن ثمة نوعاً آخر من الحب، هو ما يسميه المؤلف "الحب الاجتماعي" ويستند بدلاً من العامل الجنسي إلى دافع البقاء، ولنبحث الآن في النوع الأول :

أرى أن مفتاح فهم ظاهرة الحب هو العامل الثاني، إذ أننا نحب شخصاً معيناً وليس جميع الأشخاص. وسوف أختار من بين العوامل التي لا بد من توفرها في الشخص المحبوب عاملاً لا يتوقف على إرادته وهو عامل جمال الشكل، وأرى أن العوامل الأخرى تكنيكية.

وقصص ألف ليلة وليلة، وقصائد الحب في أغلبيتها الساحقة تبرر هذا الاختيار (لا أعرف بالمناسبة كيف يمكن لباحث علمي أن يضع هو تعريفاً للحب، ويعتبر أغلب الحوادث الواقعية الخارجة عن التعريف ليست "حباً حقيقاً"، وقد وقع في هذا المطب المنطقي كثير من الباحثين مثل إريك فروم).

وهكذا فإني أعرف الحب هذا التعريف البسيط : "هو الشعور بإمكانية الاتحاد مع شخص جميل محدد".

إن الجمال هو الوسيط المستقل، أما الشعور بالإمكانية، فتندرج تحته كافة الاعتبارات التكنيكية (التي يدرجها المؤلف في "الوسيط الثالث")، أما الدافع الجنسي فإن العشاق في أغلبهم يصرون على أنه ليس هو الحب، وكثيراً ما يصرحون بأن الحب "أرقى من ذلك" وعلينا أن نفسر ذلك.

للحب علاقة بالجمال (وهذا هو العامل العام بين العشاق، أما العوامل التكنيكية فتتسم بقدر كبير من الفردية) ولمعرفة طبيعة الحب، لا بد من معرفة طبيعة الجمال.

أرى، كما تقدم، أن الجمال هو مجموعة سمات الطبقة العليا، التي ترمز إلى الترف[لخ]. وعلى هذا الأساس يصبح تعريف الحب: "هو الشعور بإمكانية الانتقال إلى الطبقة العليا بصورة رمزية عبر الاتحاد بممثلها الرمزي المحبوب".

ولابأس من التعليق على النظرية الطريفة التي يسوقها ابن حزم، وهي نظرية ذات شكل صوفي وفلسفي قروسطي (يبدو أن هناك صياغات معاصرة جديدة لهذه النظرية)[لخ].

يقول ابن حزم (نقلاً عن المقال): "فالظاهر أن النفس حسنة، تولع بكل شيء حسن، وتميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه،

---

(2) . إن هذه النظرية تتيح لنا رؤية الفرق في مضمون مفهوم الحب بين الطبقات، والمفهوم الموجود هنا ينطبق على "حب الطبقات الدنيا" (وهي الحالة الأشمل للحب).

فإن ميّزت وراءها شيئاً من أشكالها، لم يتجاوز حبها الصورة، وذلك هو الشهوة".

إنها شأن الكثير من النظريات الفلسفية المثالية خصبة وقابلة لأن تملأ بمضامين مادية: فالنفس جميلة، ولذلك تولع بالأشياء الجميلة، لأنها ترى فيها صورتها. فلو أحببنا أن نؤول هذا الكلام وفقاً لفرضيتنا السابقة لكانت الترجمة هي التالية: النفس = تصوّر الفرد لذاته في حالة كمال، وهي حالة الطبقة العليا = حالة الطفل النظيف المحبوب.

وبإمكاننا أن نرى مباشرة من هذه النظرية مقولة البعد النرجسي للحب، فالطفل يعتبر نفسه موضوعاً جنسياً بالتماهي مع الأم.

أما تأويل هذه النظرية بأن الفرد يميل إلى من يماثله (وهو التأويل الذي يبدو أن مؤلف المقال يتبناه) فإفساد لكل خصوبة نظرية ابن حزم، لأنه يتغاضى كلياً عن المقدمة المنطقية (النفس الحسنة)، فالمؤلف لم يرَ إلا القسم الثاني (ميل النفس إلى أشكالها) وهو بهذا حطّم كل تماسك منطقي للنظرية، وهذا متوافق مع منهج المؤلف (ومنهج معظم الكتاب المعاصرين في بحث هذا الموضوع)، الذي يغض النظر عن وساطة الجمال في الحب وطبيعتها (رغم أن المؤلف يذكر هذه الوساطة كجزء من "الوسيط الثاني"، ولكنه لا يمضي في التحليل إلى أبعد من ذلك، ولا يحاول أن يرتب "الوسطاء" بحسب أهميتهم.

---

(1). كما يفيد مقال بعنوان "طائر بلا أجنحة" اطلعنا عليه في أحد أعداد مجلة المعرفة السورية.

وعلى كل حال فإن المؤلف محق في عدم التعمق بالتحليل لأن هدف المقال ليس تحليل الحب، بل هو عرض الحب كما يتجلى في "ألف ليلة وليلة") .

أرى أن ما يقوله ابن حزم هو التالي : "إن النفس (وهو مفهوم ينتمي إلى الفلسفة القروسطية، راجع مثلاً أرجوزة ابن سينا الشهيرة[لخ]) ، لها شكل حسن، ولها مضمون محدد ، وهي تميل إلى من يماثلها ، فتبدأ بأن ترى من يماثلها شكلاً فإن لم يماثلها مضموناً لم يتجاوز الميل الشهوة" .

لا يقصد ابن حزم بالطبع من مفهوم "النفس" ما نقصده اليوم .

(2) . يصف ابن سينا النفس بأنها هبطت من المحل الأرفع، مما يجعل تأكيد أن أصل هذا المفهوم المادي هو تصور الذات في حالة كمال أمراً محتملاً، فأصلها عند الفلسفة القروسطية روحي سامي، وهي نقيضة الجسد "الحيواني" .

2. النكتة وعلاقاتها بالاستلاب:

عندما ينيخ العالم بكلكله على الفرد ويصل إلى ذروة القهر، فإنه من الممكن أن يلجأ إلى ردود فعل نكوصية غريزية ومنها البكاء والصراخ.

وتؤدي النكتة إلى فعل معاكس، فالفرد يحرر طاقة كبيرة ويتنفس الصعداء (وتزداد كمية هذه الطاقة المحررة كلما كانت النكتة أنجح) ويعبّر بصوت غريزي يناظر البكاء هو الضحك.

إن الاستلاب هو استبطان الفرد لفكرة ثبات العالم وعدم إمكانية تزحزحه، وهكذا فالعالم ينيخ بكل ثقله على المستلَب، وتأتي النكتة لتصوّر العالم وقد تغيّر ووقع في تناقض مع ذاته وظهر ضعفه في موقف ما. وهذا ما يؤدي إلى الانفراج والضحك الذي يعبّر عن انفلات الطاقة المكبوتة أي طاقة الدوافع المكبوتة.

هذا الدور الرمزي للنكتة نجده بوضوح في المواضيع الرئيسية التي تزعج الإنسان وتكبت دوافعه فهناك عدد لا يحصى من النكت الجنسية والسياسية والمتهكّمة على رجال الدين(*).

---

* . في كتاب "مجتمع اللادولة" لكلاستر يروي المؤلف أسطورتين هزليتين هنديتين: إحداهما بطلها ساحر، والثانية بطلها نمر، وهو يحلل الأسطورتين بصورة صائبة ذاكراً أن الهنود يصوّرون شخصيتين مخيفتين بهذا الشكل للتخلص من خوفهم منهما بإظهارهما أحمقين (أي ضعيفين).

لنأخذ مسرحية كوميدية نالت نجاحاً جماهيرياً ساحقاً: "مدرسة المشاغبين"، ولنسأل أنفسنا عن مغزاها النفسي، أي ما يسر المشاهد فيها:

تصوّر المسرحية مدرسة أفلت فيها الزمام من أيدي الجهاز الإداري والتدريسي، وامتلك فيها الطلاب (أبطال المسرحية الأربعة) زمام الأمور، فأخذوا في قلب النظام المدرسي المألوف رأساً على عقب.

إن تأثير هذه المسرحية هو من طابع رمزي، فالجهاز الإداري هو رمز عند المشاهد لكل جهاز يقوم بحفظ نظام العالم، والطلاب هم رمز له هو، وهكذا فالمسرحية تصوّر بصورة ناجحة تبدّلاً للعالم وقلباً، وما هذا إلا مبدأ أي نكتة.

وليس عبثاً أن الأبطال أعادوا الكرة في مسرحية ثانية ناجحة أيضاً "العيال كبرت"، في مسرح أحداث آخر: أب وأولاده، والأب هنا يعيش نفس وضع "الناظر" في المسرحية الأولى من حيث قلب الصورة المعتادة: ليس هو الأب الصارم المهيب المخيف الخاصي، بل هو الأب المتناقض المثير للسخرية، والأولاد حصل انقلاب مماثل في وضعهم المألوف.

لا بأس هنا من ذكر ملاحظة تستند إلى تحليلنا النفسي ـ الاجتماعي حول ما يسمى أحياناً "الكوميديا الهادفة"، إن هذه الكوميديا تقع من حيث هي كوميديا هادفة في فخ التهوين من مأساة الظواهر التي تنقدها (وكثيراً ما تكون هذه الظواهر مؤلمة غاية الإيلام) مما يؤدي إلى عكس

المطلوب نظرياً ، فالمشاهد بدلاً من أن يحس بمأساوية الواقع يخرج بنظرة هزلية عنه، وهو في أحسن الأحوال هنا يتولد لديه أن الواقع يستحق السخرية لا أكثر، ولذلك أجدني، خلافاً لكثير من التنظيرات، أعتقد أن المأساة هي الفن الأفضل للنقد الاجتماعي والكوميديا هي الفن الأسوأ للحث على التغيير، وهذا لا يعني أن الكوميديا ليس لها دور في مجال محدد ، إن دور السخرية يقوم بوظيفة مثالية في نقد الأيديولوجيات وبيان تهافتها .

إن "مدرسة المشاغبين" هي مسرحية تجارية سخرت من الواقع المادي، وهذا أمر غير مطلوب، فالواقع مفجع وليس مضحكاً ، و"الأزمنة الحديثة" هي مسرحية هادفة، ليس لأنها سخرت من الواقع ولكن لأنها بينت حماقة ولا معقولية فكرة أيديولوجية هي "عقلنة الإنتاج" في ظل الرأسمالية.

إننا عندما نعتبر مسرحيات شارلي شابلن هادفة فذلك لأنها لم تحوّل المواضيع المأساوية إلى هزل، وكثير من مقاطع هذه المسرحيات يقترب من أن يكون مفجعاً (يكاد يكون ميلودرامياً ، انظر "حياة كلب") .

3. المظهر والخبر:

أ ـ المظهر في الأخلاق:

منذ القديم يوصي الأخلاقيون بعدم صرف الانتباه إلى مظهر الناس والتقييم على أساسه، وقد قال الشعراء كثيراً من الشعر في هذا الموضوع، ومن الأمثلة الشهيرة:

ليس الجمال بمئزر فاعلم وإن رديت بردا

إن الجمال معادن ومناقب أورثن حمدا

وقال الملك لثوبه بعد أن أكرمه الوزير وكان قبل قليل قد جاء في ثياب فقيرة فطرده الوزير الذي يجلّه الآن في ثوبه الحقيقي: كُلْ أيها الثوب فالوزير يكرمك أنت!

وعلى الرغم من كل هذه الوصايا والحكم التي يسمعها الناس فيهزون رؤوسهم بتأثّر ساخطين على حماقة من يأخذ بالمظهر ويعمه عن المخبر، فإن هؤلاء الناس لم يزالوا يتصرفون باحترام شديد "للمظهر المحترم" واحتقار "للمظهر غير المحترم" مما يجعل التحليل النفسي الاجتماعي للظاهرة أمراً مشوّقاً.

ب ـ معنى المظهر:

1 ـ تعريف المظهر:

لنسأل ما هو المظهر؟ قد يُجاب على هذا السؤال أن المظهر هو كل شيء يظهر من الفرد فهو يشمل الملابس وما يظهر من الجسم. ولكن لنا اعتراضين على ذلك:

أولاً: إن المظهر يخص فقط ما يميّز صورة الفرد في المجتمع، أي أنه يخص السمات ذات الدلالة، فنحن نستحمق من يجيب عن السؤال: ما هو مظهر فلان؟ بذكر سمات من أن له شعراً أو أذنين إلخ ....فهذه السمات المشتركة بين البشر ليست من المظهر. إن المظهر هو مجموع السمات ذات الدلالة، وهكذا فلا يوجد المظهر إلا ضمن منظومة اختلاف السمات بين الناس ولو كانت هذه السمات موحدة لما وجد مفهوم "المظهر".

ثانياً: إن هذا التعريف يشمل فقط المظهر المادي، ولكن هناك مظهراً آخر لا يقل عنه أهمية هو المظهر السلوكي، فإن سمات السلوك ذات الدلالة هي "مظهر" أيضاً.

إذن فتعريف المظهر هو "إنه مجموع السمات السلوكية والمادية ذات الدلالة لشخص معين".

2 ـ المظهر كمؤثر إيمائي:

قلنا إن المظهر هو مجموعة سمات ذات دلالة، فمن مظهر شخص ندرك أشياء كثيرة منها حالته النفسية (حزين ، فرح، غاضب،......)، ومنها وضعه الاجتماعي (فقير، غني،......)، وانتماؤه الإثني (لكل شعب من شعوب الأرض زيه الوطني المميز).

إن المظهر يخدم كعلامة على وضع صاحبه، وهذه العلامة يمكن أن تصبح فاعلة، أي أنها تبعث الآخرين على إبداء ردود فعل محددة (عطف، احتقار،...) وعندما يكون هذا التأثير غير مقصود نقول إن المظهر هنا هو مؤثر إيمائي تلقائي. أما إذا كان المظهر مصطنعاً بصورة إرادية لإحداث هذا التأثير فإننا نقول إنه أصبح مؤثراً إيمائياً إرادياً. وكل مؤثر إيمائي إرادي أصله مؤثر إيمائي تلقائي (أي أن أصله هو ملاحظة التأثير الذي يبعثه المؤثر والذي كان عفوياً).

نستنتج أن الموقف من المظهر هو موقف من الشخص صاحب المظهر، فالمظهر ليس إلا علامة دالة على وضع هذا الشخص، وعندما ينقدون في العادة الحكم على المظهر قلما ينتبهون إلى ذلك، والحال أن النقد العقلاني الاستلابي لمسألة المظهر لا ينطلق من أن الناس متساوون وبالتالي فسيّان أن يكون شكلهم هكذا أو كان شكلهم مختلفاً، بل هو ينطلق من أن المظهر علامة خارجية يمكن أن تخدع، وقد رأينا في الحكاية كيف لبس ذلك الشخص الجليل القدر لباس شخص ذي قدر حقير، وإنها لبلاغة (أو مبالغة) أدبية لا أكثر، الزعم أن الوزير كان يكرم الثوب فهو في الحقيقة يكرم ما

يعبّر عن هذا الثوب، والنقد الاستلابي هنا يقول: ليس دائماً المظهر يكون صادقاً في التعبير عن المخبر (أي بلغة أخرى: المؤثر الإيمائي ليس تلقائياً دوماً).

3 ـ استنتاج:

إذن فهذه "الحماقة" لها أسباب اجتماعية قوية، والحماقة الحقيقية هي مجرد الوعظ الأخلاقي بعدم أهمية المظهر دون رؤية ما يكمن وراءه.

قلنا فيما مضى أن الجمال الذي هو في أصل نشوئه تعبير عن شيء، يعتقد الإنسان لاحقاً أنه شيء بحد ذاته (من سمات المادة!) ونجد هذه الأوالية في المظهر أيضاً، فيقال مثلاً في المدينة المعاصرة لمن يرتدي زي منطقته الفلاحيّة المحلي (أو حتى زي المدينة الأصلي قبل انتشار الملابس الأوروبية): ما هذا "الزي غير الحضاري" الذي ترتديه؟ وهكذا فقد نسبت إلى الزي الأوروبي قيمة مطلقة (راجع ما قلناه سابقاً عن "الذوق الرفيع") وصار الزي المحلي "متخلفاً بحد ذاته" مع أنه بالتأكيد يناسب الأرض التي نشأ فيها أحياناً كثيرة بأكثر من "الزي الحضاري"، تخيلوا فلاحاً يرتدي ثياباً ضيقة!.

لقد تحدثنا عن "المظهر المادي" ووضع المظهر السلوكي لا يختلف في شيء، إننا نرى السلوكيات الفلاحية كيف تعتبر في المدينة أحياناً،

"سلوكيات همجية" رغم أنها تتفوق في معظم الأحيان على "السلوكيات المتحضرة" إذا وزنا الأمر بميزان الأخلاق المجردة.

وهكذا فقد تم الاستهزاء بمروءة الهنود الحمر وغيريتهم وقلة اكتراثهم بالملكية الخاصة من قبل الأوروبيين "رسل الحضارة".

احتقار المظهر واحترامه هو احتقار الفئة الاجتماعية التي يرمز إليها واحترامها، وإذا أردنا موقفاً محايداً من المظهر فينبغي للفئات الاجتماعية أن تكون متساوية في الواقع الاجتماعي، إن كل "لا مظهرية" على أساس استلابي هي طوباوية.

4 ـ تكوّن المثقف الراديكالي، محاولة تحليل نفسي ـ اجتماعي:

1 ـ الثقافة: بعض الأبعاد النفسية والاجتماعية:

أ ـ إن السمة العامة لأي ثقافة هي أنها تنظم العالم وفق نظام عقلي، أي أنها باختصار، بتقديمها "نظرية" للعالم، فإنها بهذا تزيل عنه طابعه غير المفهوم، وبالتالي المخيف، وبدلاً من أن يعيش الفرد حالة الضياع والوحدة وسط قوى مهددة غير مفهومة، تجعله الثقافة يعيش حالة معاكسة يكتسي فيها العالم طابع الشيء المفهوم أي المألوف.

إن الإنسان كما يقال عدو لما جهل، والأطفال كقاعدة عامة يخافون من الغرباء، أي من كل شخص لم يألفوه، ومن كل ظاهرة عنيفة كصوت الرعد إلخ ....وأعرف طفلاً سمع الناس حوله يتكلمون عن خسوف القمر فذعر ذعراً شديداً (كان القمر قد خسف في الليلة الماضية) وتولى أحدهم شرح المبدأ العلمي للخسوف، فزال ذعره على إثر ذلك.

ب ـ إن من أكثر العبارات التي تقال في الهزء من الخطاب الثقافي أنه "كلام كتب" وهذه علامة على حالة العزلة الفكرية التي يواجهها المثقفون، فهم يعتبرون أناساً حالمين عديمي القدرة على التعامل مع الواقع. وإذا كانت السمة العامة لما يقوله المثقفون في نظر الناس هي أنه "كلام كتب"، فإن هذا يدل على أن هذا الكلام بعيد كل البعد عن أن يطرح حلولاً للمشاكل التي

ينتظر الناس العاديون معرفة حلها، وبالمقابل فإن المشاكل التي ترغب "الثقافة" التي نتكلم عنها في حلها لا تهم الناس عملياً، أي أنها باختصار لم تطرح على جدول أعمالهم.

ج ـ فما أصل اتجاه هذه الفئة الصغيرة التي هي "المثقفون" إلى "الثقافة" إذاً، خلافاً للأغلبية؟، وكيف نفسر بالتحليل النفسي ـ الاجتماعي تكوّن المثقف؟

لن نزعم بالتأكيد أننا الآن سنحصر كافة الحالات الممكنة، بل سوف نتكلم عن بعض الحالات، ومن الممكن لاحقاً أن يطمح البحث لدراسة أكثر شمولاً. وفي هذا البحث نعني بـ "الثقافة" نظرية عن العالم الموجود تنبني عليها نظرية عن العالم المثالي، فسمتها إذن تغييرية. والمثقفون في إطار نظرية واحدة ينقسمون إلى قسمين يتحدان في شخص واحد أو لا يتحدان، القسم الأول يتولى تفسير العالم، بينما يتولى القسم الثاني تغييره.

2 ـ تكوّن المثقف:

سنحذف بالطبع بعض الأواليات الثانوية لتكوّن مثقف من فرد عادي، كأوالية التماهي النفسية (ولد يصبح مثقفاً مثل أبيه)، وأوالية السعي للاستفادة من الامتيازات الاجتماعية التي يوفرها أحياناً وضع المثقف إلى آخره....وسنقتصر على حالة تحوّل الفرد إلى مثقف كحل وحيد للحصول على التوازن النفسي.

أ ـ الثقافة كتصوّر للذات:

في علاقته مع المجتمع، يعيش الفرد في تصوّر عن نفسه في وجوده مع الآخرين، فهو محتقر أو محبوب، أخلاقي أو آثم، قوي أو ضعيف،.......إن أزمة نفسية تنشأ عند تصور الفرد لذات تحمل سمات سلبية: اللاأخلاقي، الضعيف، المحتقر (أسميناها أزمة استلابية)، تنشأ هذه الأزمة بصورة خاصة عند وجود "وضع مدموغ" للفرد، ونعني بهذا الوضع وضعاً ثابتاً كالماركة التجارية لا يستطيع الفرد أن يتخطاه في إطار الأيديولوجيا الاجتماعية السائدة، هذا هو وضع الزنجي في جنوب أفريقيا، ووضع الفرد من أقلية إثنية محتقرة (في الهند كمثال بارز) ووضع المصاب بعاهة (مؤثرة سلبياً على الجمال) في أي مجتمع.

والسؤال: هل يستبطن الفرد في هذه الحالة وجهة نظر المرجع الاستلابي عن نفسه أم لا؟

إن وجهة نظرنا "الخاصة" عن أنفسنا هي في أغلب الأحيان وهمٌ لا أكثر، فمن المستحيل أن نتصور أنفسنا إلا منظورين من الآخرين، وهذا استنتاج بسيط من كون الإنسان "حيواناً اجتماعياً"، وكوننا نحكم سلباً على أناس معينين فهذا يعني أن أناساً غيرهم، في ذهننا، هم المعيار للإيجابية، والآثم لا يعد نفسه آثماً إلا قياساً إلى صورة الإنسان الطاهر.

إن الإنسان في مجتمع ينبذه أمامه حلان: إما أن يعيش أزمة استلابية مميتة، أو أن يوجد لنفسه مجتمعاً بديلاً بأيديولوجيا بديلة يكون له هو مكان فيها.

وهذا ما يفسر انتشار الهرطقات الأيديولوجية في أي مجتمع عند الفئات المنبوذة خصوصاً.

ب ـ تكوّن ثقافة: حالة تطبيقية:

لنأخذ وضع الفلاحين في المدينة: إن جميع مكوناتهم الثقافية والحضارية محتقرة في المدينة، وتعتبر سمات للناس "الدون"، وإذا كان الفلاح ينوي الاستقرار في المدينة والاندماج بمجتمعها، فكثيراً ما يحاول التخلي كلياً عن سماته وتبني سمات المجتمع الجديد، وهذا هو أحد حلول المسألة.

ولكن من الممكن إيجاد حالات وسيطة لا يستطيع فيها الفلاح الخروج من جلده نهائياً، ويقع هنا بين نارين: نار قيمه الأصلية، ونار قيمه الجديدة، مما يؤدي به إلى محاولة تحديد مكانه في الحياة الذي أصبح مهتزاً، والذين يتولون هذه المهمة هم "مثقفون عضويون" يتولون التعبير عن محاولة الخروج من هذا المأزق، وهذا المسعى ينتج عنه على الأغلب ثقافة توفيقية، إن هذه الحالة هي حالة الثقافة المعاصرة في المنطقة العربية التي تعبّر عن حيرة العربي بين تراثه (الذي نشبهه بالفكر الفلاحي) والفكر الأوروبي (الذي نشبهه بفكر المدينة).

ومن الممكن أخيراً اللجوء إلى التشبث بصورة متشنجة بثقافة الماضي ومعاداة أي تغيير ثقافي.

3 ـ السمات السيكولوجية ـ الاجتماعية للمثقف:

لنحاول الآن أن نرى كيف يتجلى هذا التاريخ الاجتماعي في تكوين السمات النفسية لشخصية المثقف:

إذا كان الأساس الاجتماعي للثقافة هو الإحساس بالنبذ "أزمة استلابية عنصرية" فإن الثقافة تعبّر عن اتجاه نحو مجتمع دمجي، لنسمّ هذا المجتمع "يوتوبيا ثقافية"، وهي يوتوبيا يحاول المثقف إيجادها واقعياً بتكوين مجتمع منغلق مؤلف منه ومن أمثاله.

لكن الأساس يظل ثابتاً، فالمثقف ينظر إلى المجتمع كبيئة نابذة، وهذا يؤدي إلى انعزاله وتقوقعه ودفاعية ردوده في المجتمع (وينعكس هذا على شكل انخفاض شديد في العدوانية وارتفاع روح المسالمة). ومن الطريف أن نلاحظ مثقفين تقوم يوتوبياهم على تمجيد العمال والفلاحين لا يطيقون الجلوس لخمس دقائق مع عمال وفلاحين حقيقيين، رغم أن هؤلاء بالتحديد يمكن أن يقدموا تضحيات شخصية كبيرة تحت تأثير اعتقاد شعوري بأنهم يعملون لمصلحة هاتين الطبقتين، مما يشير من الناحية النفسية (ويمكن أن لا يكون ذلك موضوعياً صحيحاً) أنهم إنما يبتغون مصلحة توازنهم النفسي في أعماقهم فقط.

وللتدليل على ذلك تجب ملاحظة أن الأصل الطبقي المزعوم لهذه الثقافة لن نجده في الواقع، فلم يترافق نشوء هذه الثقافة مع حاجات اجتماعية حقيقية (كما كان الحال في أوروبا)، والحاجة الاجتماعية الحقيقية لهذه الثقافة لن نجدها في نصوص هذه الثقافة وبرنامجها اليوتوبي الظاهر.

إن أقرب وضع اجتماعي حقيقي لهذا الوضع هو وضع الأقليات الدينية (حيث ينحصر التبادل الأيديولوجي والاجتماعي ضمن صفوف الأقلية فحسب، والعلاقة الوحيدة التي تربط هذه الأقلية بالمجتمع المحيط هي العلاقة الاقتصادية، وبقدر ما يتزايد التبادل الاجتماعي والثقافي مع المحيط، فإن هذا يدل على انحلال هذه الأقلية التدريجي).

تتجلى عقدة النقص الكامنة في أعماق المثقف كما قلنا في مسالمته و"رقته" وخجله الفعلي وابتعاده عن الحياة العملية للناس، وهؤلاء يعبّرون عن ذلك بكلمة واحدة يصفون فيها المثقف: إنه "نواعم".

كل هذه السمات تتواجد عند الأنثى، مما يجعلنا نتحدث عن "وضع أنثوي" للمثقف، ولا يصعب تفسير هذا الوضع بناء على تحليلنا السابق، فإن الثقافة في الحالة التي درسناها تعبير عن الهزيمة أمام المجتمع، ويعني ذلك استيهامياً في المجتمع القائم الخصاء، فعبارة التحدي التي يوجهها فرد إلى فرد آخر هي: "إن كنت رجلاً و...." وصفة "الأنثى" تطلق على جميع الضعفاء العاجزين عن التحدي.

لتفسير ضعف الفعالية الاجتماعية للمثقف لا بد من معرفة الفئة الاجتماعية الحقيقية التي يعبّر عنها هذا المثقف، والمثقف الذي وصفناه يعبّر عن فئات اجتماعية هامشية الأهمية في المجتمع، والمثقف الفعال هو المثقف المعبّر عن فئة اجتماعية فعّالة، وأما ما عدا ذلك، فهو فعّال فقط في الفئة الهامشية التي يعبّر عنها (وهي على كل حال موجودة خلافاً لما قد يعتقده المرء!).

5 . أوالية استلاب من أمثلة فردية وأوالية إزالة الأزمة الاستلابية:

لنتخيل طالباً صغيراً يعاني أهله من فقر مدقع وظروف اجتماعية صعبة تجعل التحصيل الدراسي الناجح أمراً مستحيلاً لأسباب مباشرة (أي مادية) وغير مباشرة (نفسية ناتجة عن سوء الأوضاع المادية).

إن هذا الطالب الصغير سيكون "كسولاً" بالطبع في المدرسة، وسيلاقي معاملة سيئة من المدرسين وإهانات دائمة سنفترض أنها تعود فقط لسبب مباشر "الكسل" وسيوصف بأنه متخلف، غبي، شرير، غير مطيع.

إن الطالب سيستبطن هذه الصفات بالتأكيد ويصف نفسه بها، وهذا الاستبطان هو مثال فردي خاص على ما نعنيه بـ "الاستلاب". إن الخوف والوحشة وعقدة النقص التي سيشعر بها هذا الطالب تشكل ما نسميه "أزمة استلابية"، ونلاحظ أن الاستلاب هنا، كما هو الاستلاب عموماً، قد تم بأوالية لا عقلانية، لقد تم هذا الاستلاب بسبب الجبروت الكلي للواقع، وهذا الجبروت يرسخ فكرة أزلية وثبات الواقع الموجود. ونعني بهذا الواقع الواقع منظوراً إليه من وجهة نظر المفاهيم الاستلابية فالطالب فاشل لأنه غبي، شرير......

وتحل الأزمة الاستلابية بإحدى طريقتين:

1 ـ طريقة اندماجية: وتعني إزالة الأزمة على أرضية الاستلاب نفسه وبالتوافق معه.

2 ـ طريقة ضد استلابية: وتعني إزالة الأزمة بإزالة الاستلاب نفسه.

لنتصور أن الطالب قد بذل جهوداً خارقة للعادة بحيث تمكن أخيراً من الحصول على نتائج دراسية مقبولة، عند هذه النقطة تزول أزمته الاستلابية زوالاً اندماجياً، فهو الآن تحقق من أنه ليس غبياً ...إلخ، وقد قلنا إنه اتبع الطريقة الاندماجية لأن هذه الطريقة متفقة مع المنظورات الاستلابية، فهو قد أقرّ أن التخلف الدراسي يعني الغباء .....إلخ، ولذلك فقد سار وفق مقتضيات هذه المصادرة، وأزال الأزمة الاستلابية بأن وضع نفسه في الموقع الإيجابي وفق الأفكار الاستلابية.

لننظر الآن في حل آخر: لنفرض أنه بطريقة ما، تنبّه لحقيقة الشروط الخارجية التي فَرَضت "الكسل"، واستنتج من ثم النتيجة التالية: لا يوجد غباء بل توجد ظروف اجتماعية قاسية. بهذا الشكل أيضاً يكون قد ردّ على الأزمة الاستلابية [1]، ولكنه رد ضد استلابي، فقد تم توجيه ضربة للأفكار الاستلابية نفسها.

[1] لن ندخل هنا في مناقشات تقنية تتجاوز طبيعة المثال من نوع: أسباب التخلف الدراسي. أو من نوع: هل تكفي القناعة العقلانية وحدها لإزالة أزمة نفسية مترسخة في اللاشعور.

بالإمكان تعميم هذا المثال الخاص والقول أنه توجد على العموم طريقتان للتخلص من الأزمة الاستلابية: طريقة اندماجية، أي بالسير وفق المصادرات الاستلابية نفسها. وطريقة ضد استلابية، وهي بتوجيه النقد لهذه المصادرات وإزالة استبطانها.

إن الخيار بين الطريقتين يتم وفقاً لشروط اجتماعية خصوصاً، وفردية أيضاً. وبوجه عام بقدر ما تكون المصادرات الاستلابية محمية من تشكيلة اجتماعية قوية، فإن الطريقة الاندماجية هي التي تكون سائدة، وتظهر الطريقة الضد استلابية عادة عند تفكك التشكيلة الاجتماعية، والأيديولوجيات الصاعدة هي التي تقوم بالصياغة العامة لنقد المصادرات الاستلابية (دون أن يعني هذا عدم إمكانية صياغات فردية محدودة التأثير).

ومن العوامل المؤدية إلى هذه الصياغة انسداد الطريق أمام محاولات الإزالة الدمجية للأزمة الاستلابية عند فئة اجتماعية ما.

إن الدوافع الاجتماعية الأساسية هي الدوافع للتخلص من الأزمة الاستلابية، وهذه الدوافع إما أن تؤدي بالفرد إلى الاندماج بالأيديولوجيا الاستلابية أو إلى تقويض هذه الأيديولوجيا في نهاية المطاف.

الفصل الرابع
أواليات نظرية في الشخصية
ونقد الشخصية المستلبة

1 ـ معنى الشخصية المستلبة :

أ ـ امرأة تتمحور اهتماماتها (أي متعها) حول مظهرها ، فتراها تقضي الساعات أمام المرآة ، تتابع باهتمام شديد أخبار "الموضة" وأخبار صرعاتها ، لا هم لها إلا شراء الثياب الثمينة والتباهي بها أمام المجتمع .

ب ـ شاب تتمحور اهتماماته حول عضلاته ، فتراه يعتني بتنميتها ، يصرف أوقاتاً طويلة في أداء التمارين الشاقة ، ولا يترك فرصة تفوته لإثبات تفوقه الجسدي على الآخرين .

ج ـ رجل يفرض على نفسه قواعداً أخلاقية صارمة يحاول أن يسير عليها ، ويسيّر عليها الآخرين ، لا يتسامح أقل تسامح فيها .

د ـ آخر يثور عند أقل تجاوز من الآخرين فيعتبره إهانة لا تغتفر ، ولا يصعب أن ترى أنه في الواقع "يبحث بنفسه" عن الإساءات ، فيفسّر كل

سلوك من الآخرين على أنه إساءة، يقطع علاقاته حتى الأشد حميمية منها بسهولة مدهشة.

هذه أمثلة، وبالإمكان سرد عدد لا ينتهي من مثل هذه الحالات التي تجعلنا نتحدث عن وجود تركيبة نفسية خاصة سوف نسميها "الشخصية المستلبة"، وسنميّز بين "شخصية مستلبة عامة"، لا تمتاز بتمحور خاص حول سلوك محدد، و"شخصية مستلبة منمطة"، وهذه تمتاز بسيطرة دافع استلاب محدد تتمحور حياتها حول هدف إروائه.

و"الشخصية المستلبة العامة" تمتاز بعدم وجود مأزق استلابي محدد تجعل من الخلاص منه مشروعها الحياتي، فنجد تمحوراتها مختلفة باختلاف الظروف التي تمر بها، و"الشخصية المستلبة المنمطة" عكس ذلك كما أشرنا.

إن هذا التقسيم بين النوعين يذكرنا بنظرية الشخصية المستندة إلى التحليل النفسي[1]. فهناك مثلاً، "الشخصية الادخارية" التي يقول التحليل النفسي إنها متمركزة حول هدف إرواء استيهامي لدافع جنسي ينتمي لمرحلة الجنسية الطفولية الشرجية. وهناك "الشخصية الفموية" المتثبتة على المرحلة الفموية من تطور الليبيدو. فنحن إذن، نجد شخصيات منمطة تمحور

---

(1). راجع بحث "علم الشخصية التحليلي النفسي" في كتاب إريك فروم "أزمة التحليل النفسي"، صادر عن وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ترجمة محمود منقذ الهاشمي.

حياتها حول تثبيت محدد ، ونجد في المقابل شخصيات غير منمطة نجد أنها تجمع في سلوكيات مختلفة أكثر من تثبيت غريزي واحد .

الشخصية المستلبة العامة هي شخصية تحاول في حياتها بشكل متساو إرواء الدوافع الاستلابية مما يشير إلى أنها لا تعاني أزمة استلابية محددة بشكل يفوق الأزمات الأخرى، ويمكن أن يعني أيضاً أنه لا توجد أزمة استلابية اختراقها أشد سهولة من غيرها .

وهكذا فعندما نعد الشخصيات المستلبة النمطية، ونعيّن الدوافع المحددة بسماتها السلوكية الخاصة فيجب أن نعلم أن هذه السمات السلوكية جميعها قد توجد عند شخص واحد دون أن تكون أي منها سمة متميزة في طبعه.

2 ـ الشخصية المستلبة هي الشخصية العاطفية :

لقد قلنا سابقاً أن العاطفة هي متلازمة جسدية ـ نفسية، ناتجة عن تحرر طاقة مكبوتة، نتيجة انطلاق دافع استلابي كان مكبوتاً في وضع الأزمة الاستلابية.

وهكذا فإن العاطفة بحد ذاتها تصبح هدفاً للشخصية المستلبة، ألا يقول البعض "أبحث عن الفرح"؟ وبإمكاننا أن نجد بسهولة أناساً "يبحثون عن الحزن" (ومن أشكال هذا البحث استخدامهم للفن، فتراهم لا يحبون من الموسيقى أو الأدب.....إلا ما كان حزيناً). وقد رأينا في المثال (د) "باحثاً عن الغضب" .

الشخصية المستلبة إذن شخصية عاطفية، إنها تلتقط أقل إشارة مثيرة للعاطفة، بل تبحث بحثاً، ولهذا الأمر آثار عملية اجتماعية هامة، فهذه الشخصية العاطفية تنحّي بسهولة الاعتبارات العقلانية، فالمرء "المحتاج إلى الغضب" يزج نفسه في مصادمات عنيفة محدثاً خللاً خطيراً في علاقاته الاجتماعية دون داع عقلاني ظاهري، ولا يمكن فهم هذه الحالة بدون الاستعانة بتحليل الأواليات النفسية لها.

ومثال "الباحث عن الحب" قد لا يقل سوءاً، فنجده يتعلق تعلقاً مطلقاً بشخص "هو المحبوب"، ويقضي الأوقات في "التفكير والسهر"، وغالباً ما تكون الصورة المثالية التي يضفيها على هذا المحبوب مخالفة كلياً للواقع، وقد يكون هذا الحب ممتنعاً عن أي إمكانية للوصول الواقعي إلى هذا المحبوب، والأدب الروسي الشهير بتعمقه في النفس الإنسانية قدّم لنا أمثلة على هذا "الحب المجنون"، انظروا مثلاً قصة ألكسندر كوبرين "سوار العقيق"[لخ].

(1) . إن اشتهار الأدب الروسي بهذه الخاصية يستحق تحليلاً مطولاً، ويمكن لنا مؤقتاً أن نجازف بوضع بعض النقاط التي قد تكون مفيدة لمثل هذا البحث، فنقول إن هذا الأدب يدل على تمحور حول حل الأزمة الاستلابية الأخلاقية، ولعل هذا هو ما يفسر تميز هذا الأدب بالحزن، الذي يدلنا على شعور بالظلم الموجه من مرجع استلابي يقبل مبدئياً اندماج الذات من جديد. ولا بد لهذا التحليل من أن يدرس المواقع الاجتماعية للكتاب ومثيرات الأزمة الاستلابية الأخلاقية لديهم.

على أننا عندما نقول إن العاطفة تصبح هدفاً بذاتها عند الشخصية المستلبة، فهذا لا يعني عدم وجود أهداف واقعية، فالعاطفة هي وضع نفسي يعبّر عن حدوث ثغرة في جدار الأزمة الاستلابية، إن هذه الثغرة يمكن حدوثها بشكل مادي وليس بشكل استيهامي فقط، فإذا كان الحب تعبيراً عن ثغرة استيهامية في جدار الأزمة الاستلابية الطبقية، فإن هذه الثغرة يمكن أن تحدث واقعياً بصعود طبقي حقيقي (نادراً طبعاً) إما بواسطة نشاط عملي أو بحادث سعيد مفاجئ كورثة.

وأحياناً نجد الشخصية المستلبة تعرض عن البحث عن العاطفة بعد إحباطات واقعية تدرك على أثرها مدى خيالية العواطف وعدم جدواها، وغالباً ما تعبّر عن ذلك بحالة همود نفسي وشعور باللاجدوى، ولعل هذا هو الأساس النفسي ـ الاجتماعي لهذه الحالة التي عبّر عنها كثير من الفلاسفة والشعراء، وتتميّز التعبيرات الفلسفية المعاصرة (ألبير كامو مثلاً) بصورة واضحة بأنها "تشييئية" أي أنها تنسب هذا الشعور إلى طبيعة الحياة نفسها.

3 ـ الشخصيات المستلبة المنمّطة:

سنعدد إذن أربع شخصيات مستلبة منمّطة بحسب الدوافع الاستلابية الأربعة التي تتمحور حول كل منها شخصية منمّطة:

أ ـ الشخصية التغلبيّة:

وتتمحور حول دافع التغلّب، ونعتقد أن آدلر بنى طريقته العلاجية على محاولة بناء هذه الشخصية عند مرضاه، ونرى أن نظريته في الحياة النفسية لا تصح إلا على هذا النمط من الشخصية، وكما قلنا قبل قليل بصورة عامة، فإن هذه الشخصية تنشأ حيث تكون الأزمة الاستلابية تغلبيّة أساسا، أو حيث يتمتع الفرد بإمكانيات تغلبية خاصة (بحكم تكوينه الخاص أو بحكم وضع اجتماعي مشجّع) فيمحور فاعليته النفسية حول تنميتها.

ب ـ الشخصية الأخلاقية:

وتتمحور حول الدافع الأخلاقي، ويمكن رؤية هذه الشخصية بوضوح حيث تسود أخلاق (جنسية بصورة خاصة) متشددة، فمثلاً تميّز هذه الشخصية فيما يبدو بلاد الشرق الأقصى، حيث نجد التمحور حول نفي متشدد للغرائز، وامتثال متشدد لمتطلبات الأخلاق (راجع نظرية "النرفانا" في البوذية مثلاً، وراجعوا سيرة حياة المهاتما غاندي وقد ترجمها منير بعلبكي وصدرت عن دار العلم للملايين بعنوان "قصة تجاربي مع الحقيقة").

ولهذه الشخصية أهمية اجتماعية قصوى فهي تنتج أكبر عدد من الفنانين والفلاسفة والمصلحين.

ج ـ الشخصية الطبقية:

وتتمحور حول الدافع الطبقي، إن هذه الشخصية هي الشخصية المستلبة المنمطة الأكثر انتشاراً في المجتمع البرجوازي، لأن نمط الإنتاج الرأسمالي يشجعها ويجد فيها الشخصية النموذجية، فلا هم لهذه الشخصية إلا مراكمة النقود وزيادة الممتلكات مهما كلف ذلك من ثمن.

د ـ الشخصية العنصرية:

وتتمحور حول الدافع العنصري، وتنشأ عادة إما بوجود أزمة استلابية عنصرية متميزة (كحالة الأقليات المضطهدة: زنوج أمريكا، الشعوب المستعمَرة..)، أو بتشجيع من قوة اجتماعية (كما شجعت الرأسمالية الاحتكارية الألمانية الحركة النازية). ومن الخطأ الاعتقاد أن "العنصرية" تعني ذلك التجلي الشهير فقط، فهي تعني بصورة أعم كل استبطان لفكرة الفروق النوعية بين البشر، وقد تتجلى العاطفة العنصرية بأشكال لا علاقة لها بهذا التجلي كحالة فنان مغرور يرى أنه من "طينة" تختلف عن طينة "الناس العاديين" مثلاً.

نقد الشخصية المستلبة:

الإنسان المستلب، لا تبحث حولك، يكفي أن تنظر في المرآة لتراه، أو ابحث، إذا كنت فضولياً، ولن نتعب فضولك على كل حال كثيراً، فسنحتاج

إلى مضاعفة عينيك آلاف المرات لتستطيع إحصاء أولئك الذين يعانون أزمات استلابية. سمة العصر؟! بل سمة المجتمعات الطبقية (أي العصابية). إن كنت عاملاً فتسلّ بمراقبة زملائك ـ أو نفسك ـ أو مراقب ورشتك لدى دخول مديرك العام، حتى لو كان عملك مرضياً، راقب دقات قلبك، رجفة صوتك، وستذكر بلا شك أنك مررت بهذه الحالة عندما كنت طالباً لحظة دخول المفتش إلى صفك.......ونعصحك بمراقبة مراقب ورشتك، فذلك بلا شك أدعى إلى التسلية، وسنساعدك قليلاً، مثلاً قارن الصفات التي يناديك بها، أنت أو أحد زملائك، بالصفات والألقاب التي ينادي بها المدير ثم قارن تصرفاته أمامك منذ يومين، على سبيل المثال لا الحصر، كديك رومي جيّد التغذية وتصرفاته الآن أمام المدير كصوص صغير منتوف الريش يطالب الديك، سيد القن، ببعض حبات الذرة.

إن كنت طالباً في مدينة أخرى، لم يسقط فيها رأسك، وقد دعوت أصدقاءك إلى وليمة، وبفضل وجود بعض الصديقات طبعاً، ودار الكاس والراس، وربما الأرجل برقصة صاخبة مثلاً، ثم سمعت جرس الباب، أوف! إنها زيارة مفاجئة، كبسة، من الوالد المهيب المتعصب، ترى بماذا ستصفه أيضاً بعد زوال كربك، توقف قليلاً لتراقب سلوكك الآن، سندع لك حرية التخيل بما فيها تذكر لحظة معينة من طفولتك أمسكك فيها، هو نفسه أو ممثلوه، متلبساً بمداعبة عضوك، تلك الاستطالة الطبيعية التي لم يصدر بحقها أي مرسوم طبيعي يحصر نشاطاتها بإعتبارها حنفية بول.

ولا شك أنك، بفرض أنك تشاركنا حالتنا "المبهدلة" أي "الطفرانة" قد استدعيت ذات مرة طبيباً ليعاين ابنك المريض، فحاول ألا تكذب، إلا بالحدود الدنيا التي لا مفر منها، وصف لنا أوامرك التي ألقيت بها على رأس زوجتك لتخفي "شراطيط" الصغار، وتذهب ربما إلى الجحيم بالكرسي ذي الحشوة الممزقة وتضع بدلاً منه مقعداً يليق بالطبيب. لن نزيد من تذكيرك بدونيتك الطبقية، وسنكتفي بأن تحكي لنا ما قلته للطبيب من أن أم الطفل مهملة صحياً تترك ابنها يلعب بالشارع، في غيابك طبعاً، مع أننا لا ندري كيف سيلعب في بيت ضيق كبيتك يصلح كزنزانة في سجن نازي، وأنك حريص على إطعامه أفضل المأكولات التي منّ الله بها عليك، ستذكر من بينها اللحم والفواكه طبعاً.

أخيراً، سنذكّرك بورطة حقيقية وقعت بها واستنزلت عليك بسببها زوجتك لعنات السماء بكل سكانها، عندما اشتريت قماشاً غالياً على أساس أنه أجنبي، ثم اكتشفت تلك المرأة، التي تنق لأي سبب، أنه مجرد قماش وطني مغشوش، حتى لو كان جيداً، فالإفرنجي بحكم القدر برنجي.

والآن سنكتفي بإزعاجك بهذه الأمثلة المكربة.....وإن كان لا بد من التسمية، وأنت تعلم أن الله بدأ برنامج عمله بخصوص تثقيف آدم بتعليمه الأسماء كلها، فنحن قد سمينا الحالة الأولى بالاستلاب التغلبي، رغم أن مضمونها يتضمن أيضاً استلاباً طبقياً، وسنسمي الشخصية في هذا الوضع الشخصية التغلبية، فيما لو كانت السمة العامة لها غلبة الاستلاب التغلبي على سلوكاتها، والنموذج الأكثر مطابقة في هذا المثال هو نموذج مراقب

الورشة. في المثال الثاني نرى الشخصية المستلبة أخلاقياً، وفي المثال الثالث هناك شخصية مستلبة طبقياً، أما المثال الأخير فهو يشير إلى شخصية مستلبة عنصرياً.

وباعتبار أننا ضد الثرثرة، تلك الصفة التي تتقنها الشخصيات المستلبة لأسباب تعويضية، أي للحصول عن طريق اللسان على سلطة وهمية ضنّ بها الوضع الطبقي الدوني للشخصية الثرثارة، فسنعتبر القارئ قد اطلع جيداً على المقالات السابقة وليس بحاجة للتكرار الممل.... وسنركز على بعض النقاط التي تخدمنا في البحث دون التوسع في شرحها، وسنبدأ بأكثر الجوانب تشاؤماً، (والبومة ليست طائر الشؤم فحسب، بل والحكمة أيضاً على ذمة الإغريق)، فالاستلاب هو الإبن الشرعي للمجتمع الطبقي، وباعتبار طبيعته الاستبطانية اللاشعورية فإن "استئصاله" من جذوره لا يمكن بدون استئصال السمة التراتبية(1) للمجتمع، فالعرض لا يزول مع بقاء السبب، إنما قد يختفي إلى آن، وهذا هو مصير حل الأزمات الاستلابية اندماجياً، لذلك فأي نقد حقيقي للشخصية المستلبة يجب أن يوجه أولاً إلى آليات تشكل الاستلاب أي إلى الحلقات التالية:

---

(1). نقول التراتبي لأن المجتمع الإنساني الحاضر يحتوي على تراتبات مختلفة ليست كلها من النوع الطبقي كالقوميات والطوائف.

أولاً: الفئات الاجتماعية العليا وآلية احتقارها للفئات الدنيا:

وفي هذا المجال ليست الأنظمة متشابهة، فإن الفروق بين الإقطاعي والقن مثلاً كانت نازلة من السماء، وخاصة بالنسبة لنوع خاص من الإقطاع الذي هو الإكليروس، وفي بلادنا كان حظ رجال الدين سيئاً فلم يتمتعوا بهذه الدرجة من الامتياز، ولكنهم لم يضنوا على أولياء نعمتهم الإقطاعيين أو النسخة الشرقية المعدلة منهم، بتكريس تراتبيتهم سماوياً.

في أوروبا كان النبلاء قد قاموا "بتحليل دمهم" واستنتجوا أنه مختلف عن دم الرعاع الأحمر العادي جداً.....أما عندنا فاكتفى السادة بألقاب سامية يتوارثونها (بيك ....باشا)[1] كابراً عن كابر.....إن الفصل بين الطبقات يجب أن يكون صارماً، فأي احتكاك بينها، باستثناء الذي يحصل في أماكن العمل كعلاقة استغلالية فوقية، أو في أماكن التعذيب فيما لو حصل المحذور وتمرد أحد الرعاع، هو ضار للطبقة العليا....يجب أن تبقى تلك الطبقة شيئاً مؤلفاً من السمو الخاص، لنتذكر لقب "صاحب السمو"، ولذلك تتمتع تلك الطبقة بأماكن خاصة للسكن والمتعة...إن هذه هي الصورة المثالية لزرع الاستلاب العنصري. والاستلابات الأخرى تحتاج إلى آليات أخرى مساعدة كما سنرى.....فبهذه الطريقة يستبطن أفراد الطبقات الدنيا فكرة دونيتهم واستعلاء الطبقة العليا لأسباب غير مفهومة بحكم الطبيعة وصانعها الله......

---

(1) . حتى بعد إلغاء الألقاب رسمياً مازال الناس يلجؤون إليها فالمضمون الطبقي والشكل الطبقي أيضاً لا تكفي..لا بد من اسم.

لقد تغيرت الصورة في المرحلة البرجوازية بدخول مفهوم الحريات وباتساع الطبقة الوسطى ولكن البعد الاستيهامي للمسألة مازال موجودا، وخاصة أن الديمقراطية مازالت تحبو في كثير من البلدان كطفل أعمى، ونرجو من القارئ تشغيل مخيلته قليلاً ليريحنا من الشرح .....ولا ننس، بالنسبة للاستلاب العنصري، أن التباينات الأخرى، غير الطبقية كالقومية واللونية[لخ] والطائفية هي ذات أهمية قصوى في استنبات الاستلاب العنصري، أي في تكوين الشخصية المستلبة العنصرية.

ونحن نتذكر أن هذا الاستلاب ليس مرتبطاً بهذه الفروق فحسب، بل يحدث كلما استبطن الفرد فكرة دونيته أمام الآخر بحكم جنسه أو طبيعته، وعلى هذا الأساس فاستلاب المرأة تجاه الرجل هو من هذا القبيل، وقد سبقنا الكثيرون لشرح هذا النوع.

إن الأنواع المختلفة من الاستلاب متداخلة أيضاً من حيث السببية وفي هذا المجال تجب الإشارة إلى دور الأسرة بإعادة إنتاج الأخلاق الاجتماعية وباختصار علاقات الإنتاج القائمة إضافة إلى الفرد العامل، الوسيلة الأساسية للإنتاج.

أما الاستلاب الطبقي، فالمسؤولية السببية للطبقة العليا في زرعه في لا شعور الفرد واضحة، وكلما زادت صعوبة الحراك الاجتماعي بين الطبقات زاد تكريس الاستلاب.

---

(2) ـ كي لا نقول (العرقية).

يظل لدينا الاستلاب التغلبي الذي تغذيه فلسفة القوة، تذكر نموذج "الكاوبوي" الأمريكي مثلاً، والمنافسة والصراع في مجتمع الذئاب وما شابههما من التعبيرات المفضلة لدى البرجوازية، بالإضافة إلى دور أجهزة القمع الذي يبدو للفرد كلي القدرة.

ثانياً: الحلقة الثانية في مسلسل تكوين الشخصية المستلبة هي مرحلة تكوين ("لأنا الأعلى" للفرد:

في هذه المرحلة لدينا مصدران يشكلان "المرجع الاستلابي" للشخصية المستلبة:

الأول: هو المربون الذين ينقلون إلى الطفل قواعد الأخلاق والسلوك المتناسبة مع وضعه الطبقي[لخ] والفئوي[بر] والجنسي[تر] والبيولوجي[ير] الخاص، والمتلائمة مع الأيديولوجيا السائدة، كما يتم ترجمتها إلى لغة الطبقة الخاصة للفرد ببعديها الاقتصادي والأيديولوجي[سم].

---

(3). غني أو فقير.

(4). من فئة غالبة أو مضطهدة.

(5). ذكر أو أنثى.

(6). سليم أو ذو عاهة.

(7). كل أيديولوجيا سائدة تخضع للتعديل لدى أفراد كل طبقة معينة حسب وضعها الاقتصادي والأيديولوجي الخاص.

والثاني: هو خبرة الفرد الشخصية في بيئته التي يعيش فيها وضعاً صراعياً ذا ارتكاسات نفسية خاصة. إن للمربين دوراً فيما سميناه "الخبرة الشخصية" فلا ننس أن للأب، أو بديله، دوراً آخر غير أنه مصدّر للمعلومات، وهو أنه موضوع ليبيدي استيهامي وسلطة حقيقية، تسقط رموزها فيما بعد على السلطات الاجتماعية. وربما كان المصدر الأول للاستلاب التغلبي هو قمع الأب للطفل، الأب الذي يبدو كلي القدرة أمام الطفل ـ الصفر، ولعل العقدة الاستلابية التغلبية الأولى عند الطفل هي عقدة الخصاء.

على كل حال فإن هذين المصدرين: تعاليم المربي، والخبرة الشخصية، يكوّنان صورة الفرد لنفسه في المجتمع، والتي تحتوي العناصر الاستلابية منها في اللاشعور مكونة "المرجع الاستلابي"، الذي يتضمن الدوافع الاستلابية الأساسية.

إن هذا اللاشعور الجديد قد "توضّع" فوق لا شعور تمّ تشكيله سابقاً، في مرحلة الطفولة الأولى، ولذلك فهو يستمد منه رموزه الاستيهامية، ويكوّن أشكالاً جديدة لظهور العقد الأسبق حدوثاً.

إن نقدنا في المرحلة السابقة كان موجّهاً للسبب الأول: الطبقة العليا، وفي هذه المرحلة تبدو تلك الطبقة وقد أنابت عن نفسها "وكلاء" هم المربون (الأب، والأم، ومعلم المدرسة، ثم كل "الكبار" المحيطين بالطفل، ثم حتى الأطفال الآخرين، الذين يعاملون الطفل المعني وفق عقدهم

واستلاباتهم...). إن النقد الأساسي الذي يجب أن يوجّه في هذا الحقل هو إلى المؤسستين التاليتين: الأسرة، والمؤسسة التعليمية.

ولنضرب بعض الأمثلة، والحقيقة أن الذي يستحق الضرب في هذه الأمثلة هو الشخصيات المربيّة: أم "استفردت" بتربية ابنها، وباعتبار أن استلابها التغلبي مزدوج (خوف من الرجل وخوف من....وخوف من..) أي أنها شخصية استلابية تغلبية نموذجية، فهي تبعد ابنها عن أي مجال صراعي، "تمشّيه الحيط الحيط"، فينمو والخوف من كل قوة خارجية مسيطر على جنانه، ويحس بضعفه، غير المستند إلا إلى أسس استيهامية في أغلب الأحيان، أمام قوى المجتمع، هذا المجتمع الذي لا يفعل شيئاً فيما بعد غير تحويل هذا الاستلاب إلى أزمات تحل اندماجياً، هنا عاطفياً.

أب موسوس أخلاقياً وشغوف بكلمات: "عيب" و"حرام" و"ألا تخجل من نفسك؟"...إلى آخر القائمة، وهو حريص على "نظافة" كلماته، فهو مثلاً يشمئز من كلمة "مرحاض" رغم تهذيبها الواضح، ويستعمل بدلاً منها لفظ "تواليت"......وقد اضطر إلى أن يرهق نفسه مادياً إلى درجة الاستغراق في الديون ليؤمن لنفسه بيتاً بعدد من الغرف يكفي لعزل البنات عن الصبيان في النوم، كما أن قائمة الممنوعات كبيرة جداً في قانون المنزل، تطال حتى قمصان النوم غير المحتشمة بما فيه الكفاية، وهي كفاية من نوع خاص جداً، ...وباختصار، فقد وقع الأولاد في حيرة حقيقية حول ما يجب أن يقال أو لا يقال، وانتهوا أخيراً إلى الاكتفاء بالحديث عن شؤون الدراسة والعمل، المسائل الأكثر نشافة، وكان أحدهم يتبلل عرقاً عندما

تبدأه إحدى البنات بالحديث، ولو كان الموضوع السؤال عن عنوان ما ......إن الاستلاب الأخلاقي الذي أصاب هؤلاء الأولاد المساكين أدى فيما بعد إلى أن أحدهم اضطر إلى الاستعانة بأكثر من طبيب ليحل له مشكلة الليلة الأولى مع عروسه الشرعية طبعاً .

إن إغراء الاستمرار في استعراض هذا النمط من الشخصيات الاستلابية مستمد من "كوميديتها"، على مبدأ شر البلية، وباعتبار أن أياً منا سيكتشف، بمجرد فهمه للشخصية الاستلابية، أنه أسير شبكات من "العناكب" الاستلابية، فلن نسترسل، وسنكتفي بالأمثلة "غير العادية" :

رجل مصاب باستلاب الشهرة، ويحل أزماته الاستلابية اندماجياً بالتعرف إلى المشهورين، وهو يعتقد أنه موهوب موسيقياً، والحقيقة أنها موهبة استيهامية تماماً، وقد قرر بعض أصدقائه "الأشرار" العبث به، فأخبروه أن وفداً صحفياً سيجري معه مقابلة، وقد حضّروا طبعاً كل التجهيزات الممكنة، ميكروفونات، وبعض ذوي ربطات العنق الأنيقة.....لقد كان اكتشاف الحقيقة المرة بعد انتهاء المقابلة المزعومة كافياً لإصابة صاحبنا بانهيار شبه فصامي...

مثقف مصاب باستلاب "أكاديمي" فهو لا يستطيع التخلي عن استعمال المصطلحات واستعراض أسماء الكتب الصعبة و"الهامة" حتى خلال جلسة هادئة، أي رومانسية! ، مع صديقته....وإذا كتب مقالة في صحيفة فهو حريص على أن يغطي ثبت المراجع في نهاية المقالة أكثر من نصف حجمها ......لقد وقعنا في "ورطة" حوار مع مثقف من هذا النوع حينما

عرضنا عليه أفكار هذه الدراسة، فكانت إجابته الأولى "إيمائية": تململ في مجلسه، وبدأ ينظر بقلق إلى هوامش الصفحات عله يقرأ أسماء لامعة في علم النفس، وطلب منا ثبت المراجع، وبدأ بكلمات تفصح عن عدم الثقة، من نوع: من الأفضل، في الواقع، ربما، في الحقيقة، ويباعد بين كلماته صمت طويل يبدو فيه مشتتاً، ثم اكتفى بتذكيرنا ببعض الكتب التي قد تكون مفيدة، ولم ينس حقيقة أن مراجع علم النفس الحديثة لم تترجم كلها إلى العربية، ومما لاشك فيه أنها تحتوي الكثير من المعلومات والإحصائيات التي تجعل بحثاً كهذا إما مسبوقاً أو بحاجة إلى توثيق....،"على كل حال، فالاستلاب" والكلام لمثقفنا العزيز، "هو مقولة عني بها ماركس..". وبدأ بتفريغ "خُرجه" من "المحفوظات الفلسفية"....وفي النهاية لم يكن له أي رأي خاص، ونظن أن لن يكون......

في مرحلة المدرسة تتكامل الشخصية الاستلابية كدوافع وأركان لا شعورية وسمات أساسية تكوينية (وفي أغلب الظن، ينتهي تكوين الدافعين الاستلابيين الأخلاقي والتغلبي قبل مرحلة المدرسة بينما يتكون الدافعان الاستلابيان الطبقي والعنصري في مرحلة المدرسة) إن تكوين الدافع الاستلابي الطبقي هو أوضح ما يمكن عند تلك الفئة البائسة من الأطفال، الذين يدفعون إلى العمل باكراً ويُحرمون من المدرسة والشارع في آن واحد، أي يُحرمون من الدراسة واللعب نفسه، وخاصة إذا كان قد جرّب المدرسة بما فيها من تجارب سلطوية غير محببة، فإن الحرمان من اللعب مع أقرانه ودفعه إلى العمل، ليتعلم حرفة مثلاً وهذا في أحسن الحالات، ينشيء

لديه مركب حرمان لا شعورياً ودافعاً للحصول على الترف، مما يهيء لحالات عاطفية "نكوصية"[لخ] ينشد فيها العودة إلى حالة الترف الأصلية، المرحلة الفموية، وربما كان هذا هو الجذر الحقيقي لاحترام المثقفين الهوامي والذي لا يستحقونه في حالات كثيرة[بر].

ولعل من المفيد ملاحظة العلاقة التي تنشأ في هذه المرحلة بين أولاد المدرسة وأولاد "العمل المبكر"، الذين يتكرم عليهم المجتمع عادة بلقب آخر يصبح ذا دلالة أخلاقياً وتغلبياً، وهو "أولاد الشارع"، ومحتواه: اللصوص و"الزعران" والمنحرفون أخلاقياً. إن العاطفة اللاشعورية التي ينظر بها أولاد العمل المبكر هؤلاء إلى أولاد المدرسة هي الحب[تر]، بمختلف تجلياته وأضداده، بينما يحس أولاد المدرسة تجاه هؤلاء بالخوف، سواء بسبب التجارب العملية أو بسبب التربية ـ توجيهات الأم، من نوع: تجنب الزعران وأولاد الشوارع، أي باستلاب تغلبي ممزوج بالاحتقار، وفيما بعد

---

(1) . كل الحالات العاطفية نكوصية بالمعنى التحليلي العميق، ولكننا نقصد هنا المعنى المرضي، وخاصة ظاهرة الانحراف.

(2) . لاحظت مرة أن ماسحي الأحذية يصرون على مناداة أي عابر طريق حسن الهندام بلقب (أستاذ) ليس فقط لأسباب (تكتيكية).

(1) . نعني ("بالحب)": عنواناً مجازياً لمجموعة "حالات عاطفية" ينضوي تحتها الانبهار والإعجاب والمثل الأعلى بعيد المنال، أي كل ما ينبع عن دافع الحرمان...وردود الأفعال المباشرة على هذه الحالات. وإن السخرية المرة التي يتناول بها المهنيون الآن الوضع المادي للمثقفين هي تعويض عن تلك العواطف الحرمانية الطفولية.

ستوضح هذا الجذور صورة العلاقة بين المثقفين والفئات الأخرى من الطبقة الدنيا ....

أما في المدرسة نفسها، فسيتكامل تماماً الاستلاب التغلبي الذي بدأ باكراً، وذلك من خلال صورة المعلم "الجبار" الذي لا يعرف الرأفة، خاصة في ظل الظروف غير الديمقراطية للتعليم بالنسبة للطالب الصغير الضعيف المهدد دائماً بالعقوبة... ويتداخل بالاستلاب الأخلاقي. والجانب الاستيهامي أكثر أهمية من الصورة الواقعية مع أنه يرافقها دائماً، من خلال تكرار "الوصايا العشر"، أو ذات الرقم غير المنتهي، حول النظافة وطاعة الكبار وعدم الوقوف أمام مدارس الجنس الآخر وعدم استعمال الكلمات "البذيئة"....إلخ، إن استلابات المرحلة المبكرة من الطفولة تأخذ الآن صوراً وترميزات جديدة - اجتماعية، وسيتبرع المعلم الذي تكاملت شخصيته الاستلابية منذ زمن بعيد بنقل كل مكوناته النفسية العصابية إلى التلميذ، مباشرة أو بالواسطة.

ومن المفيد التشديد على أن المسألة لا تتعلق فقط بشخصية هذا المعلم أو ذاك، فنمط الشخصية الاستلابية هو نمط اجتماعي سائد. وكما ذكرنا سابقاً، فهناك شخصية استلابية عامة، وشخصية منمطة، تمتاز بسيادة نوع معين من الاستلاب، وهذا النوع الثاني مفضوح وواضح، وهو عادة مثار استهجان اجتماعي، أما النوع الأول فهو يبدو "طبيعياً"، والحقيقة أنه طبيعي بقدر ما أن الاستلاب نفسه "طبيعي".

ثمة أجهزة لصنع الشخصيات الاستلابية، وقد وجّه الكثير من النقد للأسرة وجهاز التعليم، وكان التركيز دائماً على الجانب الديمقراطي أو القمعي من التربية، أي مسببات الاستلاب التغلبي، باستثناء حالات من نقد الجانب الأخلاقي، والمثال الأشهر: رايش، هذا الجانب الذي بقي الأقل تعرضاً للنقد.

الحلقة الثالثة من حلقات تشكل الشخصية الاستلابية هي مرحلة الراشد الذي يواجه مجتمعه مباشرة بدون حماية الأسرة (لكن مع قمعها)، وبدون الأسباب (المخففة) أي كونه مازال طفلاً. إنه الآن في العمل يواجه ظروفاً صراعية وحيداً:

إن هذه المرحلة ليست تكوينية، فالشخصية أُنجزت، وهي الآن مسلحة، وبئس التسليح، بدوافع لا شعورية ضاغطة، إلى حد يزيد أو ينقص، تنتمي إلى الأصناف الأربعة الأساسية للاستلاب التي شرحت في أماكن أخرى من هذا البحث. بعض هذه الاستلابات متأزّم يحتاج إلى حل، والبعض الآخر "هادئ" ولكنه جاهز للتأزّم في أي ظرف "مأزمي" مناسب، ولنلاحظ أن النماذج التي تهمنا في هذا البحث تنتمي إلى الطبقات الدنيا عموماً.

هذه المرحلة هي مرحلة حل، وإعادة تأزم، أزمات الشخصية الاستلابية. لنأخذ الاستلاب الطبقي كمثال:

عامل فقير مربوط إلى آلة في المعمل، وعشرة أولاد مع أمهم في البيت، وتهديد دائم بالتشرد والجوع في المستقبل......عاملنا هذا يتحدث، بكل اللغات التي يعرفها، اللفظية والسلوكية ولغة الخرسان أيضاً، عن الغلاء

ومشاكل السكن وما يشابهها، ويوضّح آماله المتواضعة، وهو يعرف جيداً أن لا أمل له أن يصبح برجوازياً يوماً ما، ورغم أنه يعاني دونية واضحة تجاه كافة "الأكابر" أو بسبب هذه الدونية نفسها، فهو يحل المشكلة بالعودة إلى "مرجعه الاستلابي" فيذكر قانون الحياة، القاضي بالتفاوت بين الناس....إن مجرد السعي وراء المال القليل على كل حال، لا يحل واقعياً أزمته الاستلابية، ولذلك فهو يعيش عالماً آخر استيهامياً، مثلاً: حلم يقظة دائم بربح ورقة يانصيب، ضرب الزوجة والأولاد كحل استيهامي لأزمته الاستلابية التغلبية، اضطهاد الأقليات في مجتمعه كحل هوامي لأزمته العنصرية... كما تجده يحاول دائماً تقليد الطبقات العليا بما يستطيع تقليده (لهجة الكلام، اللباس، بعض أنواع السلوك..) ليحس باندماجه فيها. ولا ننس طريقة شائعة أخرى في نفس الحقل: وهي تفريغ أحلامه بالفردوس الطبقي المفقود في أولاده، محاولاً صبهم في القالب البورجوازي، بتوجيههم في الدراسة والعمل، متوقعاً أن يكون مستقبلهم البورجوازي الزاهر صورة لحلمه هو الذي لم يستطع حتى التعبير عنه بجدية.

لنتخيل الآن هذا العامل نفسه وقد حلل دوافعه العميقة وسيرورة استلاباته، وقرر التخلي عن الطرق الاستيهامية والعاطفية في حل أزماته الاستلابية، أي رفض، بكلمة واحدة، مرجعه الاستلابي بكل ركامه النتن. أنهى أولاً كافة الأفكار التبريرية لوجود تفاوت اجتماعي، بكافة معانيه وأشكاله، نظرياً وعملياً، وسيتخلى عن دوافع الانتقال إلى الطبقة العليا، وما ينجم عنه من تحويلات وعمليات تزييفية، وفي نهاية الأمر سيصبح "هو

نفسـه" باختصـار، لا مجـرد مسـخ فقـير في الواقـع وبورجـوازي مترّمـت في الهوام...

في الشخصية المستلبة هنالك دائماً ما يجب إخفاؤه، كـلام أمـام النـاس وكلام آخر "بيني وبينك"، وهذا الذي "يجب إخفاؤه" هو الـذات الواقعيـة، ولا نقول الحقيقية، لأن حتى هذه الذات "الواقعية" تخفي على نفسـها ذاتـاً أعمـق لا شـعورية، هـذا التشـتت الذاتي..هـذا الازدواج غـير المفهوم..هـو المصـدر المأساوي لأزمات الإنسان المستلب.

إن الأثـر المـدمر للشخصـية المسـتلبة، مـن ناحيـة التغـيير الاجتمـاعي، يكمن في اجتياف الطبقات الدنيا لمفاهيم وأساليب حياة الطبقة العليا، حتى ولو لم تستطع العيش وفقها، بحيث ينبـذ الفـرد مـن الطبقـة الـدنيا أيـة فكـرة للتضامن مع أفراد طبقته ولو على صعيد نضال نقابي.

إن المهمــة الملقــاة علــى عــاتق الطبقــات الفقــيرة، وخاصــة مثقفيهــا العضـويين، هـي أن يرفضـوا، عـن قناعـة لا عـن عجـز، أفكـار وأسـاليب حيـاة الطبقـة العليـا، وبهـذا يخطـون الخطـوة الأولى، والأولى فقـط، لكـن المؤسسـة، للخطوات الأخـرى نفسـياً للتخلص مـن الاسـتلاب الطبقـي بأساسـه النفسـي تمهيداً للتخلص منه بأساسه الواقعي.

إن الطبقـة العليـا تحتقـر الطبقـات الـدنيا، وإن هـذه الأخـيرة تسـتحق، والحق يقال، هذا الاحتقار، كونها هي نفسـها تحتقر نفسـها، ولنلاحظ احتقـار الفرد من الطبقة الدنيا لفرد آخر من نفس الطبقـة لـدى ظهـور أيـة إمكانيـة، ولو استيهامية، لتحسّن طفيف في وضعه الاقتصادي، رامزاً بـذلك إلى تخلّصه

من دونيته الطبقية اللاشعورية، ولنلاحظ أيضاً حالات الخجل التي يحسّ بها الفقــراء لمنظــر ثيــابهم المرقعــة، أو غــير المكويــة، في حضــرة أحــد البورجوازيين...

يجـب أن يـتخلص الفقـراء مـن احتقـار أنفسـهم ليسـتطيعوا احتقـار مستغلّيهم، ومن ثم الانتفاض عليهم... أي يجب عليهم أن يستعيدوا ذاتهم الضائعة، كي يحاربوا بها على الأقل.

إن النقد الجوهري للشخصية الاستلابية هو أنها ليست ذاتها، بـل هي صورة مستغلّيها، مستلبيها، عنها مستبطنة في الشخصية نفسها، المغلوب مجتافاً صورة الغالب عنه، وبذا تحس بأنها عرضة للسخرية عن استحقاق كامل وتصبح رموز الطبقة العليا محترمة موضوعياً وربما تاريخياً..!

إن الشخصية المستلبة هي الأداة الأعمق تأثيراً لإعادة إنتاج المجتمع الاستلابي (أي الطبقي، التراتبي، الفئوي، الطائفي....إلخ) أي مصادرة الصراع الاجتماعي لصالح إعادة إنتاج منظومة السيد والعبد.

الفصل الخامس

محاولة أولية في العلاج التحليلي السلوكي للاستلاب

إن المتأمل للدراسات القديمة في الإنسان، يلاحظ اتجاهين مختلفين فيما يتعلق بإمكانية تربية الجنس البشري، الأول: هو عبث مثل هذه التربية، كون الإنسان قد كُتب عليه منذ ولادته أن يكون صالحاً أو شريراً ......إلى آخر القائمة الأخلاقية.

والثاني: هو الاتجاه إلى إمكانية، وضرورة، محاولة تحويل الإنسان. ولعل ليس من الغريب، بالنظر إلى "المنهجية المخلوطة" للدراسات القديمة، أن تجد هذين الاتجاهين في المدرسة الواحدة. ولنأخذ مثلاً لنا الفلسفة الإسلامية التي تصر على ضرورة تقويم الإنسان لنفسه، وتضع له بعض الطرق التي تساعده في هذا التقويم، مثل تغيير الأصدقاء، أو بعض "الرياضات الروحية"..ومن ناحية أخرى تتحدث عن "القضاء والقدر" كمصير فوق طبيعي يتحكم بتصرفات الإنسان.

أما علم النفس الحديث فمازال في حيرة حقيقية حول المدى الممكن لإحداث تغييرات حقيقية في الشخصية، والاتجاه الأغلب هو التفريق بين جزء من هذه الشخصية ثابت، اعتباراً من سن معينة هي سن النضوج، أو اكتمال تكوين هذه الشخصية، وجزء متحول.

ــ الجـزء الأول: يتنـاول السـمة العامـة للشخصـية، ولكـل مدرسـة مصـطلحات، والأشـهر نوعـان مـن السـمات، الأول: ينتمـي إلى التحليـل النفسي ويستعمل المراحل الشهوية أي فموي وشرجي وتناسلي، والثاني: أقدم عهداً، ويستعمل المصطلحات القديمة أي دموي وبلغمي وسوداوي وصفراوي.

ـ والجزء الثاني: يتناول التصرفات والسلوكيات المختلفة القابلة للتغيير إما بـإجراء تحليـل نفسـي مـثلاً، أو بـالتحكم بالسـلوك بطـرق مختلفـة – المدرسة السلوكية.

والملاحظة الأساسية التي يتحتم ذكرها هنا هي عدم دقة أي تحديد من هذه التحديدات، والصفة الظنية لهذه الأحكام. لكن الأمر المشترك بين كافة الاتجاهات الحديثة في علم النفس هو الاعتراف للتربية والبيئة بالدور الأكبر في تكوين الشخصية. وسنكتفي نحن، بما يخصنا، بهذا الاعتراف لنبني عليه استنتاجاتنا استناداً إلى منهجيتنا الخاصة، والنتائج التي توصلنا إليها فيما سبق من مقالات، ولنلاحظ أننا لم نخرج عن هذا الاعتراف بدور البيئة فيما درسنا من سيرورات استلابية، فحتى المكونات البيولوجية، مثال صاحب العاهـة – لا تتخـذ صـفتها كمسـبّب اسـتلابي إلا إذا كانـت ذات دلالـة اجتماعية. .إذن، فمن الناحية السببية "الإتيولوجية" يجب توجيه الاتهام أولاً إلى البيئـة المحيطـة للفـرد: الأبـوان أولاً أو المربـون ثـم علاقاتـه الاجتماعية. وفي معرض نقد الشخصية الاستلابية ودراسة طرق التخلص من الاستلاب تمت الإشارة إلى الشرط الأول والأساسي، وهو تغيير البنية

الاجتماعية المهيئة للاستلاب نفسه. ولكن أفراداً مستلبين (أو مجموعات من هؤلاء الأفراد) لن يستطيعوا تغيير مثل تلك البنية (التي، طبعاً، لن تغيّر تلقائياً بلا مجهود أفراد، أو مجموعات معينة متضررة). أي أننا وقعنا في حلقة مفرغة، فمن ناحية لابد لإزالة استلاب الأفراد من تغيير البنية الاجتماعية، وتغيير هذه البنية يحتاج بدوره إلى جهود أفراد متحررين من وصمة الاستلاب. .ويزيد من تعقيد هذه المسألة أن الطريقة الثورية لإزالة الاستلاب ليست الطريقة الوحيدة - كما أنها ليست هي الأسهل - بالنسبة لأولئك المتضررين جدياً من الأزمة الاستلابية، بل إن الطريقة الأكثر شيوعاً، بل والغالبة إلى درجة مذهلة، هي طريقة الالتفاف على الأزمة وحلها بطرق مؤقتة وعاطفية، أي من داخل الآلية الاستلابية نفسها. لكن نظرة أقل تعميمية تبدي لنا تفاوتاً واضحاً، يصل إلى حد النوعية، في درجة التأزم الاستلابي للأفراد، رغم أن التركيبة الاجتماعية هي نفسها. إذن فلا مفر من افتراض أحد الأمرين: إما أن ظروفاً خاصة يمكن أن تتيح للفرد التملص من الخناق الاستلابي، أو أن هؤلاء الأفراد "المتملصين" هم خارج هذه التركيبة الاجتماعية بشكل أو بآخر. ولدى فحص المسألة عيانياً ومنطقياً يتبدى لنا إمكان حدوث الأمرين معاً: فمن الناحية الأولى أي من من داخل التركيبة نفسها، يختلف الوضع الاقتصادي لفرد أو مجموعة عن أفراد أو مجموعة أخرى (حتى داخل الطبقة نفسها) مما يؤدي إلى الاختلاف في الارتكاس للاستلاب الطبقي. وبالطريقة نفسها نكتشف التفاوتات الأخرى تبعاً للظروف المختلفة للأفراد.

أما من الناحية الثانية فالتركيبة الاجتماعية هي "تركيبة" بمعنى الكلمة، أي ليست جسماً مصمتاً لا فراغ فيه، وبعض أجزائها أكثر متانة من البعض الآخر، فمثلاً يسمح النسق الأيديولوجي من البنية الاجتماعية الكلية بالخروج عنه إلى حد هائل بالمقارنة مع النسق الاقتصادي، وهكذا فمن الممكن للفرد أن يقع داخل وخارج هذا التركيبة في الوقت نفسه...

لنسر خطوة أخرى في الاتجاه نفسه، فالفرد الذي استطاع التملص من الربقة الاستلابية يدين بهذا "التملص" إما إلى حظه الحسن بوجوده ضمن ظروف استلابية مخففة أو إلى جهده الخاص، وسنتناول هنا فقط هذا "الجهد الخاص"، ولعله سيتبادر إلى الذهن للوهلة الأولى أن الفرد سيعمل على تحسين ظروفه المعاشية مثلاً كي يترقى في السلم الاجتماعي فيخفف من شعوره بالدونية في التراتب القائم، ويخفف من أزماته الطبقية....إلخ، ولكن هذه الآليات الاندماجية تندرج في السيرورة الاستلابية نفسها، وهي لن تحل أزمة إلا بانتظار الأزمة التالية.

وفيما سبق من بحث ذكرنا أن آلية الاستلاب هي آلية لاشعورية، وأن الدوافع المتعلقة بها تتوضع في ذلك الجزء الخفي من الحياة النفسية، مما ينجم عنه آلياً أن حلاً لا يستند إلى وعي هذه الآليات وطردها من ساحة اللاشعور لن يكون حلاً شافياً بل في أحسن الحالات سيكون وسيلة إلهاء مؤقتة. وعلى هذا الأساس، يبدو الأمر وكأننا نطالب الفرد بإجراء تحليل نفسي للدوافع الاستلابية للتخلص منها، وهذا الأمر صحيح مع الأخذ بعين الاعتبار "الأسباب المخففة" في حالة التحليل النفسي الذي ندعو إليه، والذي لا

يحتاج إلى التعقيدات "التعجيزية" للتحليل الفرويدي، فنحن لا تعنينا ، في معظم الحالات، تذكرات الطفولة المنسية والأحلام الموغلة في الترميز ، ولا نحتاج من حيث الأصل إلى عيادات التحليل وجلساته الطويلة وتكاليفه الباهظة.

على كل حال فمهما كانت نوعية التحليل الذي نطلبه، وهو لا يتجاوز فهم آليات الاستلاب وأنواعه وتجلياته وتطبيق الحالات الواقعية عليها ، فهو غير كاف أبداً للتخلص من الاستلاب بالقدر الذي نريد ، فهذا التخلص يحتاج إلى تدريب سلوكي طويل وشاق يستند إلى جهود الفرد الواعي وإلى بيئة جديدة ينقل نفسه إليها . وكأننا بهذا جمعنا طريقتي العلاج التحليلية والسلوكية معاً .

غير أنه من الضروري تكرار القول إن هذه الطرق لن تصنع إنساناً حراً من الاستلاب. فهذه الحرية مستحيلة مادامت التركيبة الاجتماعية تفاوتية بالمعنى الشامل، ولكن الممكن هو صنع الإنسان "الأكثر حرية" من الداخل، والمهيأ للتمرد على التشكيلة الاجتماعية الاستلابية واستبدالها بتشكيلة من نوع مختلف. إن المعنى البعيد لهذا التمرد هو استبدال المنظومة الأخلاقية (أو القيمية) السائدة أي الاستلابية، بمنظومة أخرى تستند إلى قيمة أساسية موجهة هي الحرية. إن الحرية مفهوم صراعي على صعيدي الوعي والممارسة، وهي تكتسي أشكالها الواقعية خلال المعركة ضد الاستلاب على صعيدي النفس والعلاقات الاجتماعية.

وفي هذا المجال نقترح الحقلين التاليين للصراع من أجل المنظومة القيمية السلوكية الجديدة:

1 ـ العلاقة بالنفس:

وتعني الصراع لإخراج ما تم اجتيافه من عناصر استلابية لا شعورية إلى ساحة الوعي. وهذا يتضمن "صورة الفرد عن نفسه في المجتمع" بما فيها من جوانب دونية، و"المرجع الاستلابي" بما فيه من قيم وتعاليم أخلاقية دينية وتراتبية. وباختصار فهم محتويات اللاشعور ومحاولة وعي الآليات التي تضغط بها على ساحة الوعي مؤدية إلى سلوكيات لا عقلانية بل وأفكار "أكثر سوءاً". يجب التدرب على الصدق مع النفس، هذا التعبير الأثير لدى "الأخلاقيين المثاليين" وهو يعني، فيما يعنينا، فضح أواليات الدفاع لدى "الأنا" بما فيها تلك الواضحة والمخفية.

وهذا التدرب ليس مستحيلاً بل ربما كان لا يحتاج – إلى مدى ما – إلى مساعدة الآخرين. ويمكن البدء باستعراض تفصيلات السلوك اليومي وتحليل دوافعها وفضح الجزء "المداور" منها، تمهيداً لقطع الطريق على تكرارها في اليوم التالي. وكمثال، إن التصرفات التالية تبدو عادية جداً: درجة الحماس في إلقاء التحية على جار "مهم" بالمقارنة مع "جار عادي". طريقة تقديم المرء لنفسه إلى شخص يجلس معه للمرة الأولى ذاكراً اسمه ولقبه وعمله وربما عمل أبيه إذا كان من النوع "الراقي". طريقة رواية خبر

عن صديق "منكوب" بحادثة ما، يبرز فيها الراوي دوره في محاولة تجنيب ذلك الصديق نكبته.... إلخ.

وهذه القائمة لا تنتهي وهي ذات دلالة دائماً، ويمكن أن تنتهي هذه السلوكيات بمعرفة حقيقية للفرد نفسه، وهذه المعرفة تعني وضع مخطط حقيقي تحليلي ـ سلوكي لإعادة رسم هذا المخطط من جديد بشكل غير استلابي، وذلك بالتخلص من النوازع الاندماجية لحل الأزمات الاستلابية ودعم النوازع "الثورية" لحل تلك الأزمات. وهذا الصراع خاسر سلفاً، لو لم تكن النفس البشرية تمتلك نزوعاً فطرياً نحو الحرية، يعني بترجمته نفسياً نزوعاً إلى التخلص من "ألم" الاستلاب.. ولكن "الحقيقة المرة" التي تجعل هذا الصراع غير مضمون النتائج هي أن مفهوم الألم ـ اللذة نسبي تماماً، ومشروط بعوامل أخرى، فمثلاً إن التطابق مع "الذات المثالية" رغم أنه سلوك استلابي فهو غير مؤلم إلا إذا أدى إلى أزمة استلابية، لا تحل واقعياً إلا بالتمرد ورفض السلوك الاندماجي نفسه، أما إذا لم يؤد إلى هذه الأزمة فهو يحقق إحساساً بالأمن يستمد لذته الإيجابية من تداعيات "الترف الطفولي" في حضن الأم، ويستمد "لذته السلبية" من استبعاد النبذ الاجتماعي وما يستدعي من تداعيات الحرمان... ولذلك فالركون إلى فرضية اقتران سلوكيات الحرية (أي المضادة للاستلاب) باللذة وسلوكيات الاستلاب بالألم هو بناء واه، وتتضح هذه الحقيقة أكثر إذا تذكرنا أحاسيس اللذة المرتبطة بالعدوانية، والتي تغذي بأسوأ الأشكال سلوكيات

الاستلاب العنصري والتغلبي (والأخلاقي أحياناً). ولكن هل يعني هنا نقضاً كاملاً لهذه الفرضية؟ لا نظن.

وكي تكون المسألة أبعد من مجرد الظن، نذكّر بالألم المرافق للاستلاب الأخلاقي وأحاسيس اللذة التي ترافق التخلص منه. وليحاول أحدنا أن يتذكر أحاسيسه عندما استطاع التخلص من ظلم وقع عليه من جهة "أقوى" منه بالمنظور الاجتماعي وذلك بالمجابهة المباشرة، وسيكون المثال أوضح إذا قارن هذه الأحاسيس بتلك التي حصل عليها من موقف مشابه ولكن بدون مجابهة مباشرة، باللف والدوران مثلاً.

إن حالات الألم التي ترافق بعض أشكال التخلص من الاستلاب تذكّرنا بما كتبه "الوجوديون" عن "قلق الحرية"، وسنثبت فيما بعد أن هذا القلق وما يستثيره من "ألم" هو "جزئية" شعورية من "كلية" أعم طبعها مختلف نوعياً..

إننا نلاحظ في الحياة الواقعية حالات نفضل فيها اتخاذ موقف مؤلم على آخر أقل إيلاماً إذا كان يحقق لنا مكسباً نفسياً معيناً، وطبعاً نحن لا نقصد أبداً تلك المواقف المرضية أو التي تحقق مكاسب مادية بالمعنى الضيق للكلمة، فمثلاً يفضل بعض الناس التعرض للتعذيب على الوشاية بصديق ما، وحتى في هذا المثال يتفاوت الناس تفاوتاً كبيراً، فهل نستنتج نسبية مفهوم أو مركب "الألم ـ اللذة"؟ إننا نميل إلى الأخذ برأي مختلف وهو أن المركب "ألم – لذة" هو المتحكم بسلوكيات المرحلة الأولى، قبل الاجتماعية، من الحياة النفسية، بينما في المرحلة التالية يتخذ هذا الثنائي

شكلاً جديداً معتمداً على ما جد من دوافع، بحيث يؤدي تحرير الدافع أو طاقة الدافع بتعبير أدق، إلى لذة من نوع خاص أكثر شمولاً يمكن تسميتها سعادة، بينما يؤدي العكس إلى ألم من نوع خاص يمكن أن نسميه بالطريقة نفسها تعاسة.

وسنفرق بين السعادة الناشئة عن حل الأزمة الاستلابية بطريقة ثورية وسنسميها "سعادة ذاتية"، وتلك الناشئة عن الحل الاندماجي والتي سنسميها "سعادة مرجعية"، مشيرين بذلك إلى الأصل الذاتي، أي الذات الحرة من الاستلاب في الأولى ، والأصل المرجعي الذي يعود إلى المرجع الاستلابي في الثانية، ويمكن استخدام المصطلح نفسه في حالة التعاسة.

إذن فهذه الدوافع الجديدة تتعلق أساساً بالاستلاب وإزالته، ولذلك فهي تتباين بتباين درجة استلاب الأفراد ، ويصبح من غير المستغرب أن يؤدي السلوك نفسه إلى سعادة البعض وتعاسة البعض الآخر ، ومن ثم فتربية النفس بالطريقة المضادة للاستلاب ستجعل الفرد لا يهتم بالألم في موقف ما ، طالما أنه يحرر ، أو بتعبر أدق، يتخلص من دافع استلابي أو أزمة استلابية، وهو أضعف الإيمان ، مسبباً سعادة يمكن أن نسميها سعادة الحرية.

وإذا كان مركب "الألم ـ اللذة" يستمد أصوله من الحياة الغريزية للطفل، فإن مركب "سعادة ـ تعاسة" سينتمي إلى الحياة الاجتماعية ـ النفسية للفرد في المرحلة اللاحقة، وخاصة بعد إنجاز التكوين النفسي ـ الفكري، أي تلك المرحلة التي تكوّن فيها الذات ملكة التفكير وتحفظ

لنفسها "وضعاً خاصاً"، أي نمطاً خاصاً من الارتكاس لمتطلبات البيئة والعلاقات الاجتماعية.

وعلى صعيد آخر فهذه المرحلة تدشن عهد الانفصال ما بين النفس والجسد الغريزي. وبذلك نكون قد أقررنا بدور الوعي في توجيه السلوك بالمنحى الموافق لدرجة تطور هذا الوعي وفهمه لما يجري داخل النفس وخارجها. والتحذير الضروري في هذا المجال هو من سوء الفهم الذي قد يؤدي إلى نسيان وجود "آثار" المرحلة السابقة بكل ثقلها، تلك المرحلة التي قد تستمر في الوجود ببساطة إلى درجة تهميش دور الوعي تماماً، كما نرى في حالات المتخلفين عقلياً، الذين كان تخلفهم هذا سبباً في إهمال المجتمع لهم، مما يؤدي إلى غياب الدوافع الاجتماعية تقريباً.

غير أن الأغلبية من الأفراد تندرج في تصنيف آخر يمثل الدرجة الثانية من درجات تلك الحرية النفسية (أو نمو الوعي) وهي حالة أولئك المندمجين اجتماعياً - إلى درجة نوعية فليس هناك اندماج مطلق - والمجتافين للدوافع الاستلابية الذين يميلون إلى حل أزماتهم الاستلابية حلاً اندماجياً، أولئك الذين يسألون دائماً إذا واجهوا موقفاً جديداً عليهم: ماذا يفعل الآخرون عادة في مثل هذا الموقف؟[لخ]. إن هذا النوع من البشر، وهو يمثل الأغلبية، تنطبق عليه تحليلات الشخصية المستلبة، وهو خاضع لسيادة

---

(1). يمثلهم خير تمثيل المثل الشعبي المعروف "اللي بتعرفه أحسن من اللي ما بتعرفوش".

مركب "السعادة المرجعية ـ التعاسة المرجعية"، أما إذا تصرف بطريقة غير استلابية فتحت تأثير ألم التعاسة الذي لا يحل بطرق اندماجية(لخ).

إنهم – أفراد هذه الدرجة الثانية – يحاولون المماثلة مع "الذات المثالية"، حسب النموذج الاجتماعي السائد في الفئة التي ينتمون إليها، وهذه "الذات المثالية" تملك طريقة محددة سلفاً للسلوك حسب مقتضيات "المرجع الاستلابي" الخاص بها، ولذلك فهي "مرتاحة" من وضع خطط مستقلة لحياتها وإذا كان أحد الكتاب(بر) قد اعتبر (المماثلة) – وسماها ال mimesis – غريزة بشرية فهو لم يكن يعرف على الأغلب إلا هذا الصنف من البشر.

إن مما يجب الإشارة إليه أن هذا النمط من البنية النفسية قديم قدم وجود البشر، وهو ينتمي إلى ما دُعي "غريزة القطيع"، وهذه "القطيعية" ترافق سلماً خاصاً للقيم السائدة اجتماعياً متناسباً مع طبيعة التشكيلة الاجتماعية العامة من ناحية، ومع طبيعة الفئة الاجتماعية – القطيع – وموقعها من التشكيلة من ناحية أخرى. فمثلاً في مجتمع رأسمالي هامشي – الدول المتخلفة – وفي تشكيلة تتميز بسيادة النسق السياسي والأهمية الاستثنائية للجيش في الهيمنة السلطوية، والسمة الكومبرادورية (تجارة + صناعة مرتبطة) للنسق الاقتصادي، من المناسب أن يحتوي النسق الأيديولوجي على "منظومة قيميّة" تتميز بترتيب معين للقيم السائدة

---

(2). نقصد الألم الناشئ عن أزمة استلابية يستحيل حلها اندماجياً.

(1). رينيه جيرار

كالتالي : القوة ثم الثروة ثم الأخلاقية التقليدية(لخ) ثم النسب "الراقي"(بر)، وذلك تبعاً لأهمية الاستلابات الناتجة عن ذلك المجتمع (التغلبي ـ السلطوي ثم الطبقي ثم الأخلاقي ثم العنصري).

إن سلم القيم المذكور قد يتبدل ترتيب درجاته تبعاً لنوع التشكيلة وخصوصية المجموعة المدروسة – القطيع الفرعي – ويمكن دائماً الوصول إلى تحديده دونما جهد يُذكر إذا درسنا السلوكيات الفعلية للناس في مجال "احترام" المراتب الاجتماعية (رجال السلطة – الأثرياء – الأخلاقيون أو المتدينون – أصحاب الألقاب العائلية – العشائرية....) أو تحديد أهدافهم في "الرقي" الاجتماعي، راقب رجلاً يخطط لمستقبل ابنه الاجتماعي، أو يتحدث عن مواصفات "الخطيب" الذي تقدم لخطبة ابنته مثلاً. وفي هذا المجال فالمضلل الأكبر هو الأيديولوجيا الأخلاقية التي يحسن الناس استعمالها لتغطية أوضاعهم وآرائهم الحقيقية – أي الفعلية –. إن هذا التصنيف يرسم سلفاً "طموحات" الفرد وآليات صراعه مع الآخرين وخططه في الحياة فهذه المنظومة القيمية إياها لا تدع له حرية كبيرة في اختيار طريقه الخاصة المنسجمة مع تكوينه النفسي في هذه الحياة.. مما ينتج أفراداً بلا بصمات خاصة وبلا "نكهة"، والعلاقة غير المستلبة بالنفس تبدأ عندما تقول تلك النفس "لا" متحملة تبعات هذه "اللا"..

---

(2) . بما فيها الدين والأخلاق الجنسية الكبتية.

(3) . العشيرة أو الطائفة أو العرق..إلخ.

إن سلم القيم الذي أدرجناه، يتحدث عن تقييم أهمية درجات التراتب الاجتماعي، ويجب أن يفهم كذلك وربما كان من الضروري دراسة "القيم" بالمعنى المعروف في "علم الأخلاق"، ولكن على ضوء المعطيات الاستقرائية لواقعها الفعلي في المجتمع المحكوم بالاستلاب. وعلى كل حال فهذا ما لن نتعرض له هنا، رغم أن هذه "القيم الأخلاقية"، أي المنتمية إلى "علم الأخلاق"، هي الأخرى متغيرة بتغير الموقع الاجتماعي والنفسي السلوكي، وهي ذات أهمية قصوى إما مباشرة في الفعل، أو بشكل غير مباشر كدلالة.

إن موظفاً رقّي إلى مرتبة أعلى، أو استطاع شراء أثاث "راق" للبيت سيحس بالغبطة، أو السعادة المرجعية كما سميناها، ولكنها ليست سعادة النفس بذاتها ولذاتها - بتعبير متافيزيقي - بل سعادتها بذاتها ولغيرها. وأغلب الظن أن زوجة ذلك الموظف لن تحس بالسعادة لو لم تتخيل جارتها تنظر إلى الأثاث الجديد بحسد مطلقة صفيراً خاصاً دلالة الإعجاب. إن السعادة المرجعية هذه ليست عميقة الجذور في النفس، فالدافع الاستلابي مازال قوياً ولم تتحرر منه إلا الشحنة الضاغطة على ساحة الوعي.

الدرجة الثالثة من درجات الحرية النفسية أو تطور الوعي، تشمل أولئك الذين استطاعوا وعي آليات الاستلاب وخططوا للتخلص منها. إنهم بمنظور سوسيولوجي داخل التشكيلة الاجتماعية وخارجها في الوقت نفسه، فهم لا يستطيعون الخروج عن النسق الاقتصادي والنسق السياسي للتشكيلة، ولكنهم خارجون عن النسق الأيديولوجي نوعياً، وبذا يقللون

إلى أدنى درجة ممكنة تأثير النسقين الآخرين عليهم، وينشؤون منظومتهم القيمية الخاصة بهم، والمستندة إلى صراعهم ضد الاستلاب.

إن هذه الدرجة من الحرية قد توجد بأشكال ناقصة، فبعض الأفراد يستطيعون التخلص من أحد الاستلابات، محافظين في الآن نفسه على استلابات أخرى، مثال المناضل الثوري الذي تخلّص من الاستلاب الطبقي، ولم يتخلّص من ذاك الأخلاقي أو العنصري.

خطوتان ضروريتان بقدر متساوٍ رغم أسبقية الأولى على الثانية منطقياً، هما الوعي والسلوك. وربما أصبح واضحاً المراد بالوعي، أما السلوك فنحب أن نتوسع فيه قليلاً: فمنذ القدم انتبه الناس للأهمية الكبيرة للتدريب السلوكي في مجال التغيير النفسي، ونحن نرى أن لهذه الطريقة في التغيير مرحلتين: الأولى هي استمرار لطريقة سلوك "الفئة الثانية" المدروسة في الفقرة السابقة من ناحية الإشراطات الاجتماعية لردود الأفعال السلوكية مع فارق دور الوعي بآليات الاستلاب وإرادة التغيير. أي تدريب النفس على القيام بسلوكيات محددة تتميز بخرق القاعدة الاستلابية وتكرارها أمام الآخرين، وذلك يخدم هدفاً أساسياً هو تغيير "صورة الفرد لنفسه في المجتمع" أمام المجتمع وداخل نفسه، ووضع صورة أخرى مختلفة عنها - بلا دوافع استلابية - وتأكيدها بالسلوكيات الجديدة، مما يشكل نوعاً من دافع الالتزام بالإخلاص لهذه الصورة الجديدة ناجم عما تبعثه هذه السلوكيات الجديدة من سعادة من ناحية، وعن معاملة الناس

المختلفة له على أساس وضعه الجديد الذي يخافونه ويحبونه في الوقت نفسه كحلم يقظة يتمنون حصوله لهم.

إن السلوك الجديد يجب أن يتحول من فعل إرادي إلى فعل انعكاسي، بآلية تشبه تلك التي درسها بافلوف. وهنا يجب الانتباه إلى تأثير عاملين: الأول: التوقعات الاستيهامية الاستلابية (الناجمة بشكل أساسي عن الخوف من النبذ الاجتماعي) والتي يجب التدرب على استبعادها، والثاني: هو رصد ازدياد التخلص من الاستلاب كلما أصبح الفعل انعكاسياً، لا إرادياً، مشيراً إلى التخلص من الاستلاب بجذوره النفسية العميقة، إن هذا الإحساس بالسعادة يلعب بدوره دور المنبه الشرطي الإضافي الذي يحث على تكرار السلوك غير الاستلابي (الحر). إن تكرار هذا النوع من السلوك (مثلاً: التصرف تجاه الرئيس في العمل بثقة وبدون نفاق، تقييم الناس على أساس المخبر لا المظهر، التعامل مع الآخرين على أساس المساواة والديمقراطية) يجعله يتحول إلى فعل انعكاسي لا إرادي، وبهذا ننتقل إلى المرحلة الثانية من التغيير حيث لا يعود مهماً الإشراط الاجتماعي للسلوك، أي حيث يفقد موقف الآخرين من ذلك السلوك تأثيره على توجيه التصرفات، ويصبح المرجع الوحيد لصحة أو خطأ التصرف هو مفاهيم الذات الحرة ودوافعها غير الاستلابية، وهذه هي الخطوة الأخيرة في التخلص من الدوافع الاستلابية والخضوع إلى سيادة مركب "السعادة الذاتية ـ التعاسة الذاتية"، وهذا المفهوم الأخير قديم أيضاً بصيغ أخرى، فالشخصيات الأصيلة التي تستمد سلوكاتها من داخلها لا من خارجها، في بعض المجالات الهامة على الأقل،

والمستعدة للهزء من أعراف الناس واحترامهم إذا كان ذلك يحقق لها سعادتها الذاتية، موجودة في العصور المختلفة، وتراثنا لا يخلو من نماذج لها، وخاصة سير المتصوفين، وسنسوق الحادثة التالية من سيرة أحد أشهرهم:

"أبو يزيد البسطامي خدم أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق سنين عديدة، وكان يسميه طيفور السقّاء، لأنه كان سقّاء داره، ثم رخّص له في الرجوع إلى بسطام. فلما قرب منها خرج أهل البلد ليقضوا حق استقباله، فخاف أن يدخله العجب بسبب استقبالهم، وكان ذلك في شهر رمضان، فأخذ من سفرته رغيفاً وشرع في أكله وهو راكب على حماره، فلما وصل إلى البلد وجاء علماؤها وزهادها إليه ووجدوه يأكل في شهر رمضان قلّ اعتقادهم فيه، وحقر في أعينهم، وتفرّق أكثرهم عنه، فقال: يا نفس، هذا جزاؤك[1].

2 ـ العلاقة بالجسد:

لقد تعرض الجسد إلى أكثر الهجمات شراسة من قبل دعاة الاستلاب الأخلاقي، ووصل الأمر إلى حد اعتباره قناعاً يحبس النفس التي تتوق إلى تحطيمه لتتحرر منه، ولن يكون الأمر كذلك لو لم يكن له وجوده الخاص ورغباته الخاصة الملحة والتي لا تقبل التأجيل في بعض الأحيان. القديس بولس مثلاً، يعتبر الجنس شراً بحد ذاته، ويعتبر الزواج أهون الشرين، أو بتعبير أبلغ: عظمة نلهي بها كلب الجسد كي لا يسوقنا إلى المهالك.

---

(1). من كتاب الكشكول للشيخ بهاء الدين العاملي، نشر مؤسسة الأعلمي، نقلاً عن كتاب اسمه (تاريخ ابن زهر الأندلسي).

ومن اكتشافات المحللين النفسيين ذات الدلالة، أن الطفل في مرحلة لاحقة من السنة الأولى يبدأ باكتشاف استقلال جسده عن جسد الأم، وهي المرحلة نفسها التي تتشكل فيها الأنا، أو التي تنفصل فيها النفس عن الجسد، والتي تكرس لاحقاً سيادة النفس وتحكّمها بمطالب هذا الجسد.

إن الحديث عن وحدة النفس والجسد "وحدة اندماجية"، والمصطلح مستعار من عالم السياسة لا من علم النفس، هو كلام لا معنى له نفسياً، إلا إذا كان يعني النكوص إلى مرحلة الطفل الرضيع، ولذلك فلا مناص من دراسة تطور العلاقة بين الجهازين، تلك الدراسة المعقدة جداً، والتي لا نود ولا نملك الأدوات الكافية أيضاً، أن نتورط في تفصيلاتها. وفيما يهمنا، أي من الناحية التحليلية الاجتماعية، نرصد الاتجاهات التالية تبعاً للاستلابات الاجتماعية:

فالاستلاب الأخلاقي يرمي إلى رفض الاعتراف بأجزاء معينة من الجسد (الأجزاء المتعلقة بالجنس).

والاستلاب التغلبي يؤدي إلى الإفراط في اعتبار أو إهمال أجزاء معينة أخرى (العضلات)[لخ].

والاستلاب العنصري والطبقي بنتائجهما البعيدة، ينتهيان إلى تثبيتات سارة أو غير سارة على جزء آخر (السمنة وتفصيلات جسدية ذات دلالة اجتماعية)، (كرش الوجاهة).

---

(2). في الحالة الاستلابية الإيجابية: إفراط في الاهتمام بالعضلات، وفي الحالة السلبية: استبطان العجز العضلي وإهمال العضلات.

إن التخلص من الاستلاب، يعني إعادة اعتبار الجسد بكليته، وإزالة أي تثبيت على جزء منه ورفض لجزء آخر، ويعني فيما يعني التفاهم مع الجسد، فلهذا الجسد لغته الخاصة، التي يسبك فيها مطاليبه، والتي يحتاج استيعابها، بالسرعة والمردود الضروريين، إلى تدريب طويل.

ومن ناحية أخرى، فالجسد أيضاً هو المفردات التي تستعملها النفس للتعبير، وهذه لغة أخرى يجب تعلمها، وقد عانى الطب السريري الكثير من التعثرات حتى وصل إلى هذا الاكتشاف، واليوم يتحدث علماء الطب عن المركب النفسي ـ الجسدي psycho-somatic الذي يجب اكتشافه دائماً، ووضع الخطة العلاجية على أساسه في كل حالة ملموسة.

إن العلاقة بين النفس والجسد في الحالة الحرة، غير الاستلابية، تشبه العلاقة بين دولة كونفدرالية وإحدى مقاطعاتها المستقلة استقلالاً ذاتياً، فهي تسمح لها بالحرية الكاملة بكل اهتماماتها إلا فيما يتعلق بالسياسة العامة، التي يراعى فيها طبعاً مصلحة تلك المقاطعة. ونظن أن هذا المثال المستعار من عالم السياسة يشرح بما يكفي من الوضوح حدود سيادة النفس على الجسد، فرفاهية الدولة المركزية ليست في الواقع إلا رفاهية مقاطعاتها مجتمعة، على فرض أن تلك الدولة لا تميّز أبداً بين مقاطعاتها، أما في حالات الشدة فهي تطلب من تلك المقاطعات شد الحزام، أي شيئاً من معاناة الحرمان، في سبيل أن تنتصر الدولة.

إن إعادة اكتشاف أجزاء الجسد المنسية، أو التي لا يسمح لها بالكلام، يعني الاستمتاع بلذاتها بطريقة جديدة تخلو من تنغيص عقد

الذنب. إذن فهي تعني نوعاً أعمق من اللذة وأشمل، باعتبار أن التخلص من الاستلاب الأخلاقي يحرر الدوافع الغريزية التي كان يكبتها ذلك الاستلاب، وهذا "التحرر" هو مصدر لذة خاص، يمكن أن يمتد إلى إحساس بالسعادة الذاتية، نظراً لتداعيات الحرية الناجمة عن التحرر الجذري من الأزمات الأخلاقية الاستلابية.

إن الجسد المسكين يتحمل تبعات غير عقلانية للتركيب الاستلابي للنفس. ولنتأمل واحداً من هذه الأجساد المسكينة لامرأة وهو يتحمل بصبر الماء الذي يقترب من درجة الغليان يسلقه بلا رحمة، ثم أنواعاً لا تخطر ببال من الكيماويات، وأنواعاً من الحجارة، أو ما يقترب من صفة الحجر، تحك الخلايا المستسلمة للهوان أو "تسلخها" بتعبر أدق(لخ) إنها "النظافة". أو إذا شئنا الصراحة: محاولة التخلص من الإحساس بالقذارة، ذلك الإحساس العصابي تماماً والذي يعود إلى أسباب اجتماعية وجذور موغلة في عمق الطفولة.

ولنتأمل أيضاً ذلك السيل من "المرضى" الذي يتقاطر إلى عيادات الأطباء شاكياً الصداع والأرق وآلام المعدة العصبية..إلى آخر الأعراض التي

---

(1) . إن هذا مجرد مثال تدعمه مئات الأمثلة من حياة النساء اليومية، والتي ترمز إلى محاولتهن للتخلص من جسدهن الحقيقي واستبداله "بالجسد المثالي" المطابق لصفات "الذات المثالية" والعنوان هو "التجميل"... المثال الآخر الأكثر سوءاً هو الزنجي المستبطن فكرة دونيته العنصرية "أي المستلب عنصرياً" ومن ثم يعذب جسده بكل أنواع "المبيضات"، وقد سمعنا أن مغنياً زنجياً أجرى 14 عملية تجميل!!.

لا تعني في النهاية إلا احتجاج الجسد على سوء معاملة النفس له، أو احتجاج النفس على سوء معاملة المجتمع لها. أما أطباؤنا المساكين أو الأغبياء والمستلبون بدورهم، فهم ينبشون جسد المريض بحثاً عن المرض العضوي ويشغّلون المخابر دون جدوى ليقولوا في النهاية للمريض وبكل بلاهة: مرضك نفسي، والحل: لا تزعل ولا تفكر كثيراً..

فيما سبق من كلام حاولنا أن نجد طريقة لعلاج هذه "الأمراض" المغبونة(لخ) في عالم الطب السريري والطب النفسي على السواء، والتي هي حالات "سوية" تماماً بقدر "سواء" المجتمع الذي أفرزها. وللإنسان أن يخسر نفسه، ولكننا لا نظن أنه بذلك سيربح العالم.

---

(2) . يجب التنبيه أن هذه الطريقة قد خططت بإطارها العام فحسب، وهي بحاجة ماسة إلى التوسع، وإلى تخصيص كل حالة استلابية بأسلوب يناسب خصوصيتها في العلاج. وثمة ملاحظة أخرى تتعلق بالموضوع نفسه أشير إليها لماماً في مكانها، ونود هنا التأكيد عليها، ففي تلك المرحلة من المهم – وربما الحاسم – وجود مجموعة من الأفراد المتخلصين من الاستلاب – إلى الحد الممكن– محيطين بالفرد مشكلين له بيئة جديدة، تدعم آليات صراعه ضد الاستلاب، وتشكل بعلاقاتها الاجتماعية الحرة نوعاً من المثل المتحقق البديل للعلاقات الاستلابية السائدة. والتحذير الهام – من الناحية النفسية – في هذا المجال هو من "ضياع" جديد لشخصية الفرد في المجموعة البديلة، فيجب ألا ننسى أن المثُل – حسب أفلاطون – موجودة فقط في السماء.

الفصل السادس
تتمات منهجية

1 ـ متعة الاستلاب:

يشكو أبطال قصة لتوفيق الحكيم(1) يعيشون في المستقبل حيث الرفاهية المطلقة من الملل، فيتأسف أحدهم لذهاب خطر الجوع، حيث كانت المتعة لا تضاهى عندما يجد الجائع طعاماً، وعندما يحل صعوبات أخرى مشابهة، باختصار فقد "كان للحياة معنى"، أما الآن (المستقبل) فقد فقدت الحياة معناها.

قد تبدو هذه الفكرة مضحكة، (ولا عجب فقد تعودنا من "الحكيم" السطحية والغباء حيثما كان "يتكلم نظرياً")، ولكي ينبغي أن لا نتعجل في اعتبار سطحيته هنا ظاهرة فردية خاصة به، فنحن مثلاً كقاعدة، لم نستغرب سابقاً مقولة "دوستويفسكية" هي "الجمال يخلّص العالم"، ولن نستغرب إذا قيل لنا إن المستقبل سيتيح للإنسان فرصة أكبر لـ "اكتشاف

(1) . "رحلة إلى الغد"، راجع تعليقاً قيّماً لجورج طرابيشي حولها في كتابه "الأدب من الداخل".

الجمـال" ، وأحـد الملحنين يقـول إن ظـروف مجتمعـه القائمـة هـي الـتي تجعـل أغاني بـلاده حزينـة ، أمـا في المستقبل السعيد فستكون الأغـاني ، حكمـاً! كلها فرح .

ومن صام رمضان يعرف أنه عندما كان يصوم وهو طفل كـان في النهـار يتصور أنه سيقضي الليـل كله يأكـل ويشـرب ، فإذا أذّن المغرب أكـل بلـذة وشرب في العشـر دقـائق الأولى ثـم اكتشـف أنـه مـن غير الممتع الاسـتمرار أكثر .

ولو أردنا مناقشة تنبؤ الملحن الـذي سـبق ذكـره بـنفس الطريقـة ، لقلنـا إن الناس سيغنون بفرح لسنة أو سـنتين بعد التحـول الاجتمـاعي المطلـوب ، أمـا مـا بعـد ذلـك فسـتحدده طبيعـة المجتمـع الجديـد ، فـإذا أنـتج اسـتلابات جديدة فسينتج بالتأكيد من جديد فرحاً وحزناً .

يجـري في الكتابـات المعاصـرة تمجيـد العاطفـة دون تفكـير ، رغـم وجـود كتابات تذم العاطفية الاجتماعية وتدعو إلى العقلانيـة . ومـن أكثـر المشـاعر العاطفية التي يتم تمجيدها ليس في الأغاني فقط بـل حتـى في كتابـات علميـة "مادية" ، إقرأ : "سطحية" ، هو "الشـعور الجمـالي" ، ومـن العجيـب أن أحـداً لم يشكك في أخلاقية وإنسـانية تجليات يومية لـ "الشـعور الجمـالي" ، رغـم أنهـا تفقأ العين في لاإنسانيتها .

ونذكر من الحـوادث الـتي عاينـاهـا شخصياً ، ولا نشـك أن أغلـب القـراء "مرت عليـه" مثلـها ، أن إحـدى الممرضـات قالـت في سـهرة جماعيـة أن فتـاة جاءت المستشفى في ذلك النهار وهي مصابة بحروق شـديدة ، وأضـافت بعـد

قليل: "من الخير لها أن تموت، لأنها لو شفيت فسيتشوه وجهها وجسمها تماماً". ولم تكن هذه الممرضة بحال متحجرة القلب، بل كانت بالأحرى فتاة طيبة، تهتم بمصلحة المرضى حتى لو لم تعرفهم مسبقاً. لاحظوا كيف أن التشويه عنى شيئاً يزيد سوءاً عن الموت نفسه، وهو أحد الأمثلة التي يؤدي فيها "الشعور الجمالي" إلى تحويل حياة بعض الأفراد لا إلى جنة أرضية كما يقول الشعراء وغيرهم، بل إلى جهنم حقيقية، بحيث أن الموت قد يصبح "حلاً" لهذه المشكلة.

وحتى بدون تشويه طارئ، فإن قبيحي الشكل (ولاسيما القبيحات)، يلاقون اضطهاداً اجتماعياً خفياً حيثما يحلون، وكما يلاقي الجميل (وأكثر منه الجميلة) تسهيلات اجتماعية حيثما يتواجد، فكذلك يلاقي القبيح عرقلات اجتماعية لأسباب لا يد له فيها.

إن الغنى أمر ممكن مبدئياً في مستقبل الفتاة الفقيرة الجميلة، أما بالنسبة لمثيلتها القبيحة فمستقبلها هو على الأغلب مزيد من البؤس، ومصيرها أن تتزوج إما رجلاً متزوجاً أو أرمل أو شيخاً كبيراً إلخ... أو أن لا تتزوج إطلاقاً وتبقى في وضع العانس (سبب الحب "غامض" عند بعض المثقفين، لكنه واضح عند "العاديين").

ومن الأمور ذات الدلالة[لخ] الربط بين الجمال والخير، وبين القبح والشر، ويترسخ هذا الربط منذ الطفولة، فدائماً نجد في حكايات الأطفال الأخت الجميلة طيبة تتعرض لمؤامرات أختين غير جميلتين شريرتين، ثم في النهاية ينتصر الخير على الشر! و...تتزوج الفتاة الطيبة الأمير (انظر الدلالة).

والولد الشرير كمثال في القصة عن اللقالق (راجع مجموعة "أرض البرتقال الحزين" وكانت مجموعة قصصية جميلة مقرّة في الصف الخامس الإبتدائي) يُرسم مشعث الشعر والثياب، ذا ملامح تتطابق تماماً مع ملامح الأولاد الفقراء (الطبقات المسحوقة)، أما الولد الطيب فيُرسم ذا "شكل مرتّب"، إنه لا ينتمي إلى الشارع، ويشبه في شكله أبناء الفئات المدينية الميسورة[بر].

أما في الواقع فالقبيحة هي غالباً فتاة مستكينة مذعورة كئيبة، والجميلة عادة متكبرة أنانية، وكل من مجموعتي الصفات يعود سبب نشوئه إلى طبيعة التعامل الاجتماعي مع كل منهما.

---

(1). إن هذه الأفكار المسبقة اللاإنسانية وذات الأصل الطبقي، نجدها توضع بلا وعي (إذا افترضنا صدق التوجه المساواتي) في أفلام الأطفال السوفيتية.

(2). إن هذه الازدواجية ذات أصل طبقي بصورة واضحة، فالفقير = القبيح = الشرير، وبالمقابل المترف = الجميل = الطيب. ويبدو الفقير استيهامياً كخطر (وهو كذلك واقعياً).

ليس الحال في العواطف الأخرى أفضل كثيراً ، إن السلوك العاطفي يمكن أن يخدم موضوعياً هدفاً نبيلاً ، لكن هذا يجب أن لا يجعلنا ننسى أن العاطفة متعة المستلبين، وأنها يجب أن تزول كناظم للتفكير لتحل محلها الرؤية العقلانية ـ العلمية للأمور ، والحال أن العاطفة هي دوماً حليف غير موثوق ، فالعاطفة الوطنية التي قد ترفع الإنسان إلى أنبل الأعمال ضد الاستعمار ، قد تدفعه ذات يوم إلى أحضان الشوفينية، في حين أن الوطني المستند إلى رؤية عقلانية علمية للقضية الوطنية ، سيكون أصلب عوداً في النضال، وأقل تعرضاً للخداع والتضليل، ومستحيل التحول رجعياً .

لا سبيل إلى التخلص من الاستلاب مع نبذ أحد وجهيه، وهو الأزمة الاستلابية، والإبقاء على الوجه الآخر وهو العاطفة، إن تصور الحياة بدون استلاب هو أمر في غاية الصعوبة، على أنه على كل حال، لا يزيد في صعوبته على تصور المجتمع بلا طبقات، ولم نزل نرى المدافعين عن وجوده يتنبؤون بخراب المجتمع في حال زوال الملكية الخاصة، لأن الإنسان كما يزعمون ، سيفقد الدافع إلى العمل، وهكذا فهم لا يتصورون عملاً لا يكون دافعه تكديس الثروة والصعود فوق الآخرين ، ووفقاً لهذا العجز لا يتصورون الحياة بلا شقاء (يسبب النجاح في تخفيفه بهذه النقطة أو تلك "سعادة") .

لقد بنينا التحليلات المعروضة في هذه الدراسة على مصادرة، هي أن الإنسان في المجتمعات القائمة فاقد لذاته الحقيقية، وهو يحاول على الدوام تكوين ذاته وفق مقاييس المرجع الاستلابي لـ "الذات المثالية" ، إن هذا يعني

وضع دوافعه الحقيقية في خدمة الدوافع الاستلابية، مع نبذ وتأثيم ما لا ينسجم من هذه الدوافع الحقيقية مع متطلبات المرجع الاستلابي. إن هذا يعني أن ثمة دوافع أصلية عند الإنسان (وهذه صيغة أخرى للمصادرة الأساسية) تشوّهها وتقنّعها الدوافع الاستلابية، ومن شأن إزالة الاستلاب أن تجعلها تظهر بشكلها النقي من جديد، ونحن لا نعني بهذه الدوافع الأصلية الدوافع الغريزية وحدها، بل نعني دوافع أخرى لعل منها حب المعرفة والدافع إلى سيطرة متزايدة على الطبيعة، ولا شك أن مثل هذه الدوافع ستتحرر من قفصها الاستلابي وستعرف انطلاقاً لا عهد لها به من قبل.

2 ـ أواليتان:

أ ـ المماثلة و"رهاب المماثلة":

إن التقليد بلا ريب هو من أعمق النزعات في النفس الإنسانية، بل يذهب الباحث الفرنسي رينيه جيرار إلى حد اعتباره غريزة يستعمل لها اصطلاح "الميميسيس" ويستنتج من هذه المصادرة نتائج عديدة هامة.

إن بإمكاننا أن نرى تأثير أوالية أخرى يمكن اعتبارها المثير الأعمق (من بين المثيرات) للتقليد هي أوالية التماهي، فالطفل (الذي يزعم التحليل النفسي أنه لا يفرّق في بداية حياته بين ذاته والأم) يتماهى لاحقاً بأحد الوالدين أو كليهما، بحيث يصبح في سلوكه شبيهاً بهما سواء في الجوانب

الهامة أو غير الهامة، فالتماهي يكون عادة شاملاً في البداية ولا يكون اختيارياً (لأن آليته في الأصل غير شعورية).

إن أوالية التماهي تستمر في الكبر أيضاً، وبإمكاننا أن نستنتج ببساطة أن المرء لا يتماهى فحسب مع مواضيع تماهي إيجابية (كبطل رياضي أو ممثل سينمائي أو زعيم سياسي إلخ ...) بل يتماهى بنفس الفعالية مع مواضيع تماهي سلبية، وهذا ما نراه في ظواهر عديدة مثل (التنابز بالألقاب)، فعندما تلقب شخصاً آخر بأنه "حمار" فإنك تحاول بهذا أن تجعله يتماهى لبرهة مع صورة الغبي، مما سيضعه في موقع استيهامي مأزوم. ونستنتج أن هناك حقلاً يمكن أن ندعوه "حقل التماهيات الممكنة"، ويتألف من سلسلة من الشخصيات التي يمكن أن يتقمصها الشخص في الوقت الحاضر، وينقسم إلى قسمين: حقل التماهيات الممكنة السلبية، وحقل التماهيات الممكنة الإيجابية.

إن الفرد مثلاً، جرّب كيف ينظر هو إلى شخص "كامل" كأبيه، وعندما يتماهى بهذا الأب فهو يفترض أن الآخرين سينظرون إليه كما كان ينظر هو إلى أبيه، إن هذا على الأغلب، هو أحد التماهيات المؤسسة لحقل التماهيات الممكنة الإيجابية، وبالمقابل فإن خبراته غير السارة (مثلاً خبرة الإثم) تؤسس حقل التماهيات الممكنة السلبية، فالطالب الذي يعاقبه المعلم ليكون "عبرة" لبقية الطلاب إنما يشكل موضوع تماه سلبياً، وما كانت فعالية العقاب لتوجد لو لم يكن هذا المعاقب "موضوع تماه ممكناً"، أي لو لم يكن الطلاب يعرفون أنه من الممكن أن يحلوا محله.

إن بإمكاننا صياغة الدينامية النفسية الأساسية للشخصية المستلبة، التي قلنا سابقاً إنها عبارة عن محاولة مستمرة للتخلص من الذات الحقيقية بامتلاك الذات المثالية الاستلابية، بدلالة مفهوم التماهي بالقول إنها محاولة لاستعباد التماهيات الممكنة السلبية ولتحقيق التماهيات الممكنة الإيجابية (إن التماهيات الممكنة السلبية هي حالات الذات الحقيقية، أما التماهيات الممكنة الإيجابية فهي أوضاع "الذات المثالية").

وفي الإمكان سريرياً رؤية مثال صارخ لهذه الأوالية في عصاب، بإمكاننا أن نصنفه ضمن مجموعة الأعصبة الحصرية، سنسميه "رهاب المماثلة".

يتجلى هذا الرهاب بمجموعة من الأعراض المميزة، أهمها السهولة البالغة التي يخاف فيها المصاب من حالة خارجية (حالة شخص آخر)، والخوف هو بالتحديد أن يصبح هو مماثلاً لهذا الشخص.

ونلاحظ أن بعض المربين يستثمرون هذا الاستعداد المرضي[1] شر استثمار، فعندما يريدون قمع الطفل ينادونه ساخرين يا(...)، ويذكرون

---

(1). إن هذا الاستعداد المرضي شائع عند الشخصيات المستلبة، ويدلنا على أن الفرد بعد أن نبذ شخصيته الحقيقية فقد صار يحتمل امتلاك أية شخصية كانت، أي أن فكرته عن شخصيته الفعلية أصبحت مهتزة، فهو قد يكون ضعيفاً أو قوياً، قبيحاً أو جميلاً، طاهراً أو دنساً، ذكياً أو غبياً، وهو يتقمص هذه الأوضاع ويصعب عليه الخلاص منها كأنها عَلَق بمجرد إيحاء خارجي.

اسم شخص متفق على كونه يستحق النبذ (ولا سيما إذا كان طفلاً من نفس السن).

ومما يميز المصاب بهذه الحالة هي أنه في المقابل كثيراً ما يكون قابلاً بسهولة بالغة للتأثر إيجابياً بمثال إيجابي، ونجد من الملاحظة الدقيقة أن مقدار الخوف من موضوع التماهي السلبي يساوي تقريباً مقدار الحماس في التماهي مع موضوع تماهي إيجابي، فكأن الفرد في هذه الحالة يعتقد بقدرته على أن يصبح "كاملاً" بالقدر نفسه الذي يعتقد فيه أن بإمكانه أن يصبح "ناقصاً".

ومن الأمثلة التي رأيناها على هذه الحالة شاباً صغيراً كان يعاني من حول، وكان يشعر بألم فظيع عندما يرى شخصاً آخر مصاباً بنفس العاهة، وكان يحاول الابتعاد عنه (بالأصح نبذه)، ومن الأمور العجيبة أن هذا الشاب كانت تمر فيه فترة إعجاب خارق بهذه الشخصية أو تلك، نذكر من بين الشخصيات المتنبي وفي مرحلة الإعجاب كان يكتب قصائد تشبه فعلاً إلى حد كبير في الأسلوب (وحتى في مستواها الفني المرتفع كما قال بعض العارفين) قصائد المتنبي.

وكمثال آخر نعرف فتى صغيراً متفوقاً في المدرسة كان يزعجه أحد نصوص كتاب النحو لأن هذا النص يتكلم عن فتى متفوق سماه رفاقه فيثاغورث ثم اغتر بنفسه وأهمل الدراسة ففقد تفوقه. وصرّح فتانا بأنه يخاف أن يعيّره رفاقه بما جرى لبطل القصة ويسموه فيثاغورث أيضاً رغم أنه

لم يكـن في الواقع مهـدداً بـأن يـزول تفوقـه، ولم يكـن بحال مغـروراً (وعلى العكس فقد كان خجولاً منطوياً).

وهذا المثال يشير إلى أن "إمكانية المماثلة" لا توجد في الحياة الواقعية الشعورية، فلا بـد أنهـا تشـير إلى تماهيات ممكنـة لا شـعورية (وحتى عندما تكون الإمكانية واقعية كما في المثال الأول، فإنها تشـير إلى خبرة أصلية لا شعورية، وصلتها بالموضوع القائم استيهامية فقط).

إن هـذه الأوالية الـتي أصبحت مرضية بسـبب حساسية فردية زائـدة موجودة مع ذلك عند أناس أقل حساسية، ويصنفون ضمن الأسـوياء، وهي أوالية شائعة، ويعتمد عليها بصورة هامة كل من نظامي العقوبات والمكافآت الاجتماعيين.

ب ـ التشييء:

لقد رأينا في مثال الأشياء الجميلة كيف ينسـب تأثيرها الوجداني في النفس الإنسـانية إلى خـواص طبيعيـة فيهـا، مـن شـأن هـذه الخواص إذن أن توجـد حتى لـو لم يوجـد الإنسـان، وبهـذا غابـت عـن عين الإنسـان رغباتـه الخاصـة الـتي تحققهـا اسـتيهامياً هـذه الأشـياء. إن "الخاصـة العلائقيـة" هنـا تحولت إلى "خاصة جوهرية"، وهذا التحويل هو ما ندعوه "أوالية التشـييء". ولنضرب مثالاً آخر مشابهاً:

لنفرض أن شيئاً اعتباطياً ما قد ارتبط في ذهن الإنسان بحادثة سيئة، لنفرض مثلاً أن فرداً تلقّى نبأً مخيفاً وهو في جو حار، من الممكن لاحقاً أن يشعر بالخوف (راجع بافلوف) كلما أصبح الجو حاراً، فإذا نسي الحادثة الأصلية سيبقى الارتكاس الشرطي وهو الخوف مقترناً بالحرارة، ومن الممكن في النهاية أن يستنتج الفرد: "إن الحر شيء مخيف بطبيعته".

وهذه الحالة شائعة بأكثر مما يُظن، فإن القليل من الناس هم الذين لا يبغضون أغنية ما أو يحبونها إلخ...لأسباب مماثلة للحالة السابقة.

إن أوالية التشييء تشكل عقبة معرفية (بمصطلح "باشلار") هامة، ويمكن تعريفها بأنها نزوع إلى اعتبار ما هو تاريخي متشكل نتيجة سيرورة وسلسلة من الارتباطات كأمر ثابت، وتفسير خواصه بأنها شيء "جوهري" لا تاريخي.

وربما عبّر ماركس عن ملاحظة مشابهة بشأن البضاعة في الجزء الأول من رأس المال (الفقرة المعنونة بـ "فيتشية البضاعة") يقول: " إن الاكتشاف العلمي الذي تم فيما بعد، وهو أن منتجات العمل من حيث هي قيم، هي التعبير البسيط البحت عن العمل البشري المنفق في إنتاجها، يشير إلى مرحلة بارزة من تاريخ تطور البشرية، ولكنه لا يبدد الأوهام التي تظهر الطابع الاجتماعي للعمل بمثابة طابع للأشياء، للمنتجات نفسها.

إن التفكير في أشكال الحياة الاجتماعية، وبالتالي تحليلها، يتبع طريقاً مضادة تماماً للحركة الواقعية. إنه يبدأ بعد مضي الزمن بمعطيات قائمة تامة، إنه يبدأ بنتائج التطور. إن الأشكال التي تطبع في منتجات العمل سمة

البضائع، والتي بالتالي توجه عملية رواجها، تملك أيضاً ثبات الأشكال الطبيعية للحياة الاجتماعية قبل أن يحاول الناس الاطلاع، ليس على الطابع التاريخي لهذه الأشكال التي تبدو لهم أقرب إلى الثبات واللاتغيير، وإنما على معناها الداخلي، وهكذا فتحليل سعر البضائع هو الذي أدى فقط إلى تحديد قيمتها الكمية، والتعبير المشترك للبضائع بالمال هو الذي أدى فقط إلى تحديد طابع القيمة فيها."

إن في النص ملاحظة هامة بشأن العلوم الإنسانية، فهذه العلوم كما يقول "تتبع طريقاً مضادة تماماً للحركة الواقعية"، فهي تبدأ من منتجات قائمة وعليها أن تعود لبحث نشوئها التاريخي ومعناها الداخلي، ونضيف أن العلوم الإنسانية عليها أن تواجه أولاً تلك "العقبة المعرفية" الأساسية لها وهي التشييء.

إن بإمكاننا أن نجد هذه العقبة حتى في ميدان علم النفس والطب النفسي، فنرى بعض الباحثين يلجؤون لتفسير السلوكيات النفسية الشائعة بشذوذات في الدماغ والجهاز العصبي، ويميلون إلى هذا التفسير السهل قياساً إلى طرق التحليل النفسي في التفسير، إن لهذه الطريقة معنى اجتماعياً رجعياً تبريرياً، فهي تجعل عضوية المريض مسؤولة عن حماقات ارتكبها المجتمع في الحقيقة.

التشييء أوالية تعرقل تقدم العلوم الإنسانية، وتبرر أحياناً "علمياً" ممارسات وحشية، فقد رأينا "النظرية العرقية" كيف رفعت تبريراً لهتلر وأتباعه المعاصرين في الولايات المتحدة وأوروبا (انظر مثلاً العنصرية تجاه

العمال العرب وغيرهم) وجنوب إفريقيا، وفي المثال الذي يهمنا أكثر وهو مثال الممارسات الصهيونية في فلسطين المغتصبة.

لنتكلم أخيراً عن بعض التجليات الفردية للتشييء:

من المعروف أن الفرد الذي يعتقد أن مجموعة اجتماعية ما لئيمة، سيعتقد لاحقاً أن مميزاتها الجسدية هي "بحد ذاتها" دليل على اللؤم، وهكذا تعتقد الشعوب العربية (ولعل هذه الظاهرة موجودة عند الشعوب الأخرى في إفريقيا وآسيا) أن العيون الزرق تدل على اللؤم، إن أصل هذه الظاهرة يتعلق على الأغلب بالصراع مع أوروبا، ولكن لاحظوا أن هذا الأصل تم نسيانه وبقي الارتكاس الشرطي له، مما يجعلنا نعتقد أن كلب بافلوف سيحلف أيماناً معظمة بعد مدة من بدء التجربة الشهيرة أن الجرس بحد ذاته له خاصية تنبيه مفرزات اللعاب.

وعندما يحتقر الفرد شخصاً آخر فإن كل شيء يميّز هذا الشخص سيبدو شيئاً "قذراً منحطاً" اعتباراً من اسمه بالذات (راجع ما قلناه في تحليلنا للحب عن أوالية التسمية)، مروراً بكل مظهره المادي والسلوكي. والأمر بالعكس عندما يحب الفرد شخصاً آخر، فكل مميزات هذا الشخص ستبدو "جميلة" و"راقية" بحكم طبيعتها بالذات.

وإذا اشتهر فنان (أو مفكر) ما، فكل أعماله سينظر إليها باهتمام. وبقدر ما يكون مشهوراً أكثر فسوف يميل الناس (ليس غير المختصين فقط كما قد يعتقد البعض) إلى اعتبارها مهمة بالتأكيد، ومن الممكن لو كان نفس العمل المقيّم إيجابياً قدّم باسم مغمور إلى مجلة ما لنشره، فإننا نؤكد

أن 99٪ من المحررين عندنا لن يقابلوه بأي اكتراث، ومصيره غالباً سلة المهملات.

وقد قمنا بتجارب شخصية للتثبت من ذلك[لخ]، ونذكر من هذه التجارب أننا قدمنا لأحد الشعراء مقطوعتين إحداهما مأخوذة من "أوراق العشب" لوالت وايتمان (اخترناها من هذا الشاعر لأن "الناقد" صرح سابقاً بإعجابه البالغ بهذا الشاعر الأمريكي الشهير)، والأخرى مأخوذة من كتابات شاب مجهول حقاً، وقد قدمنا المقطوعتين للشاعر المذكور (الذي أخذ دور الناقد) على أنهما من كتابات "أحد الأصدقاء" فلم يتردد ناقدنا في الهجوم الكاسح على مقطوعة والت وايتمان، أما المقطوعة الأخرى فقد "جاملنا" ببعض المدح الخفيف لها.

يجب أن نذكر للإنصاف أن هذه الواقعة لا تبرهن على حالة "الناقد" الخاصة، فهي الحالة الشائعة كلياً، وأما الناقد المستعد لقراءة عمل أدبي

---

(1) . إن هذه الحقيقة معروفة مع ذلك للكثيرين دون حاجة إلى تجاربنا، ونذكر ممن قاموا بتجارب مماثلة: أولاً علي الجندي وغسان كنفاني وغيرهم عندما أرسلوا "قصيدة" مزعومة إلى مجلة "شعر" نشرت مع إطراء نقدي، ثانياً حكم البابا في فضيحته الشعرية التي نشر قصتها مؤخراً في جريدة تشرين، ونذكر ثالثاً أن الشاعر "الناقد" الذي نتكلم عنه حدثنا هو نفسه أن له زميلاً مغموراً يكتب الشعر قال لشاعر مشهور متحدياً: لترسل أنت قصيدة باسمي ولأرسل أنا قصيدة باسمك إلى (مجلة ما) ولنر أية قصيدة سوف تنشر.

بصورة موضوعية لم تحدد أحكامها سلفاً شهرة اسم صاحبها فهي حالة استثنائية كلياُ .

لنرى في هذا المثال كيف أن الشيء لم يتبدَّ للوعي بصفاته الحقيقية، بل أخذ صفات صاحبه، وقُيّم على هذا الأساس، ولكن بعد تحويل تشييئي"فالرجل المهم" ينتج أعمالاً مهمة "بطبيعتها" و"الرجل غير المهم" ينتج أعمالاً غير مهمة "بطبيعتها" .

إن هذا المثال يقدم لنا برهاناً إضافياً على فقدان الذات الحقيقية عند الشخصية المستلبة، فهؤلاء النقاد فقدوا القدرة على النظر بعيونهم هم لا بعيون المرجع الاستلابي .

تذكروا قصة "ثياب الإمبراطور" وفكروا في دلالتها: كم من أفراد المجتمعات المعاصرة يستطيع في موقف مماثل أن يهتف كما هتف الطفل؟! .

ج ـ الفرد والمجتمع نقاط سيكولوجية:

ـ مفهوم الحالة:

من وجهة النظر السيكولوجية لا وجود للعالم بدون الذات. والإحساس الإنساني بأشياء العالم هو إحساس "بأشياء إزاء الذات"، وهو إحساس مستمر مقترن بالوجود، ومقترن بشيء آخر: الوجدان، والمتغيران المستقلان هما العالم والوجدان والذات لا تعرف نفسها إلا كأشياء خارجية مشحونة بوجدان. وقد قدم علم التحليل النفسي

الكلاسيكي إسهامات هامة في تحليل الوجدان دون أن يصل مع ذلك إلى طبيعته الأصلية (وفي هذه النقطة تلتقي البيولوجيا مع التحليل النفسي).

هذه الوحدة بين الذات والوجدان والأشياء هي التي نسميها "الحالة"، والإنسان في "حالة" على الدوام.

الحالة الأساسية والحالة الحاضرة:

تقدم لنا ممارسات علم التحليل النفسي الإكلينيكية أمثلة على ارتباطات غير منطقية في الحالات المرضية المدروسة بين الأشياء والوجدان المرافق لها، وانظر مثلاً حالات الرهاب phobie حيث يمكن أن يقترن شيء غير مخيف عادة برعب شديد: الحيوانات.. إلخ. وهذه الحالات أدت إلى الفرضية الفرويدية عن وجود ارتباطات استيهامية بين هذه الأشياء وأصل لا شعوري مخيف (كما رأى فرويد في خوف "هانز الصغير" من الحصان خوفاً كامناً من الأب). ونحن نصوغ هذا الرأي الذي نوافق عليه بالصياغة التالية: الحالة الحاضرة مرتبطة استيهامياً بحالة أساسية: يرتبط الشيء الحاضر استيهامياً بشيء لا شعوري مرتبط بوجدان هو الذي يظهر في الحالة الحاضرة كوجدان مرافق للشيء الحاضر.

هل وصل علم التحليل النفسي إلى أعمق الحالات الأساسية؟ نميل إلى الإجابة بالنفي. ولعل (يونغ) الذي تحدث عن رسوخ تجارب في النفس البشرية تتعدى تاريخ الفرد نفسه إلى تاريخ الأجيال البشرية الأقدم، كان

يشير إلى مثل هذا. وفي الحقيقة فإن فرويد نفسه لم ينفِ مثل هذا التوارث للتجارب حين تحدث مثلاً في دراساته الأنثربولوجية عن أصل تاريخي سحيق للأوديبية (انظر مثلاً "الطوطم والتابو")، مثل هذه الحالات القديمة (التي يمكن أن نسميها "الحالات القاعدية") لن نتطرق إلى محاولة البحث فيها هنا.

ـ مفهوم التحليل النفسي الكلاسيكي عن التسامي من منظور مفهوم الحالة:

التسامي هو أحد المفاهيم الشهيرة للتحليل النفسي الكلاسيكي، ووفقاً له صاغ فرويد تفسيره لطبيعة المتعة التي يجنيها البشر في أعمالهم الحضارية، التي تتجاوز الدوافع الأصلية إلى دوافع جديدة كالدافع إلى الإبداع الفني مثلاً.

وفي التسامي يعيش الفرد حالة موائمة نفسياً (والحالات يمكن تقييمها من منظور وجدانها المرافق إلى حالات موائمة وحالات غير موائمة، والفرد في الحالة الأولى يقول عن نفسه "إنه سعيد" أما في الثانية فيقول عن نفسه "إنه تعيس")، وهي حالة حاضرة نجد لها أصلاً استيهامياً في "حالة أساسية" قدّم فرويد وتلاميذه تحليلات كثيرة في ماهيتها (انظر مثلاً رأي فرويد في العلاقة بين الشغف بجمع النقود وعلاقة الطفل مع فضلاته!).

وإذا كان وجدان المتعة المرافق للتسامي هو من طبيعة استيهامية، فهل لا نجد في حياة البالغ حالات أساسية يكون فيها الارتباط ين الذات

والموضوع مباشراً لا يمر عبر خزّان اللاشعور؟ وهو سؤال وجيه، لماذا؟ لأننا إذا كنا نعد الاستيهام خطراً على عقلانية السلوك فإن لنا أن نسأل عما إذا كان الاستيهام قدراً لا بد منه لكل فرد .

وفي الحقيقة لا شيء يبرر الافتراض فيما نرى بأن الارتباط بين "الحالة الحاضرة" و"الحالة الأساسية" موجودة دوماً أي أنه لا توجد "حالة حاضرة" لا ترتبط استيهامياً بـ "حالة أساسية" :

-يقدّم لنا التفكير الذي يمارسه الفرد في حياته اليومية لحل مسائل واقعية أمثلة على اقتراب من الحالة الواقعية المطلقة المطلوبة . والدليل على ذلك اختفاء الوجدان في هذه "الحالة" (والوجدان فيما نسلم به بشأنه ذو طبيعة استقطابية إما موائمة وإما غير موائمة : إيجابية أو سلبية، وعدم الشعور بسعادة ولا بتعاسة يعتبر في نظرنا دليلاً على اختفاء الوجدان بأصله) .

- إن نظرية التحليل النفسي الكلاسيكية التي تربط الوجدان بالحاثات الغريزية يمكن أن تعطينا استنتاجاً أن الكائن الحي يمكن أن ينعدم لديه الوجدان النفسي إذا انعدمت هذه الحاثات . فرضيتنا المعاكسة التي تنكر حتمية التسامي تقدّم لنا مثلاً أعلى للسوائية النفسية : الذات التي تعيش على الدوام "حالة واقعية مطلقة" أي خالية من الاستيهام .

وهذا المثل الأعلى قد لا يكون واقعياً غير أنه من الممكن الاقتراب منه بقدر كافٍ يكفل اختفاء الارتكاسات العصابية في نقاط هامة في الحياة .

وبعض هذه الارتكاسات ذات أثر عام خطير (انظر مثلاً دراسات "فروم" و"رايش" للتفسير العصابي للتوتاليتاريات الكبرى مطلع هذا القرن).

- "الحالات" في التكيف الاجتماعي للفرد:

الفرد يواجه العالم (ويجب أن نتحفظ قليلاً في هذا التعميم الذي يوحي بإطلاق في الزمان والمكان) بحالات جاهزة إن صح التعبير. لنذكر حالتين متناقضتين: "الخوف" و"الحب"، أو بتعبير أوضح "الخائف" و"المحبوب"، في الحالة الأولى يلتقط الفرد كل إشارة يمكن تأويلها بأن العالم يهدد الفرد، وفي الثانية يلتقط الفرد كل إشارة يؤولها بأنها علامة حب. والحالتان معاً يمكن أن تكمنا في نفس الشخص. ولكل منهما تأثير هام على طريقة تكيفه الاجتماعي.

ومن الصعب أن يفهم المرء للوهلة الأولى كيف تظهر هاتان الحالتان المتناقضتان في نفس الشخص، وكيف سيكون تكيفه الاجتماعي إزاء قوتين متعاكستين تدفعه إحداهما إلى الاندماج بالناس وتدفعه الأخرى إلى الهروب منهم. وفي محاولة الإجابة عن هذا نقول: إن الفرد الذي "يختزن" هاتين الحالتين يندفع في سلوكه إلى الإبقاء على الحالة الملائمة "الحب"، والابتعاد عن الحالة غير الملائمة "الخوف" فيكون انعزالياً تجاه أناس، واندماجياً تجاه آخرين، وفي الحالتين يحق لنا أن نصف تكيفه الاجتماعي بأنه "تكيف عصابي"، وهو تكيف معرض للتأزم دوماً، وللتقلب المفاجئ والعنيف من النقيض إلى النقيض في مواقفه من الناس والأشياء، وهو بعد هذا يمكن

أن يصل إلى حالة من انعدام الثقة بالقدرة أو بتعبير جانبه Feeling of Inadequacy.

ـ مفهوم "الحالة الأوّلية" في التكيف:

لدينا من الأسباب ما يحملنا على افتراض حالة أساسية بدئية يخرج الفرد إلى العالم بها. نحن نجد بالملاحظة أن الأفراد منذ طفولتهم المبكرة (سنتان أو أقل) يبدون ملامح تميز في مواقفهم من العالم، وهذه المواقف البدئية تتجلى في مظاهر خارجية: عدوانية، خوف، "اجتماعية"، انسحابية...

ومن هذه الملاحظات نخرج بفرضية "حالة أوّلية" تسيّر تكيف الفرد الاجتماعي، فهذا التكيف فيما يبدو تحدده رؤية أولية للعالم (أو بتعبير آخر ربما كان أدق: رؤية أولية لوضع الذات في العالم)، وفي كل حالة للاحتكاك مع العالم لا بد من هذه الرؤيا القاعدية: يتصور الفرد أنه إزاء عالم محب أو مبغض، أعلى أو أدنى، أقوى أو أضعف،....

ويستطيع القارئ أن يلاحظ أن هذه الفرضية تثير كثيراً من الصعوبات النظرية والاختبارية.

من هذه الصعوبات تحديد أصل الحالة الأولية: ماذا فيها من مكتسب ومتى تم هذا الاكتساب إن وجد؟

- وكيف بإمكاننا أن نعرف الحالة الأولية لهذا الفرد أو ذاك؟ ما هي "الروائز" التي يمكن أن نستخدمها؟ ولهذه الروائز أهمية عملية لا تخفى، فبفضلها يمكن التنبؤ عن نوعية التكيف المقبل للطفل (مثلاً: كيف سيكون موقفه من المدرسة؟...)

- وهل يمكن تغيير هذه الحالة الأولية أم هي حقيقة ثابتة يجب التعامل معها كأمر واقع، يجب التكيف معه كما يتكيف المرء مع لون بشرته؟

والمسألة الأخيرة هي مسألة العلاج النفسي، ويبدو أن هذا العلاج بأنواعه كافة يتولى القيام بمهمة تغيير بنية "الحالة الأولية" للشخص.

ـ "الحالة الأولية" و"الشخصية":

إذ صحت فرضية "الحالة الأولية" فلعلها تقدم لنا أحد مفاتيح نظرية "الشخصية"، فشخصية الفرد التي نعرفها هنا بأنها "نمط تكيفه الاجتماعي" تستند كما نفترض إلى الحالة الأولية التي تنبني عليها استجاباته للمثيرات الخارجية، كما تستند إلى بنية عقلية وغرائزية محددة، ومقومات الشخصية تتفاعل مع بعضها لتعطي هذا النتاج: "الشخصية"، التي تكاد تكون فرضية عمل أكثر منها كياناً واقعياً ونهائي التبلور.

ـ "الأنا" و"الآخر" في سيكولوجية رؤية الذات ورؤية الآخرين:

الذات تطل على نفسها من نافذة مفتوحة، بل تطل على نفسها في مسرح طبيعي لا يحجبه حاجب ولا حدود فهي "تعرف" نفسها، و"تتذكر" أشياء كثيرة عنها، ولا تعترف بأي شيء خفي عن نفسها، فهي لا توافق فرويد بالمرة فيما يزعمه عن وجود "لا شعور". أما إطلالها على ذوات الآخرين فيختلف طبعاً.

وحين ترافق الذات نفسها وهي تمارس إبداعها اليومي، حيث أن كل جديد تفكر في عمله وتعمله هو ما نسميه "الإبداع اليومي"، فإنها تعرف كم فكرت وكم ترددت ثم اختارت، وأيضاً تعرف ما هو تعسفي في اختياراتها. تعرف باختصار أن هذا الإبداع هو مشاريع غير منتهية رافقتها وسيرافقها التردد وعدم القدرة على وضع النقطة الأخيرة، وعدم معرفة تفاصيل "المثال" الغائم الذي تقلده في الإبداع اليومي، وعدم التأكد بالتالي من انتهاء العمل المطلوب كما هو مطلوب وفق صورة "المثال" الغائمة، من هنا لا نرى رضى حقيقياً ناجزاً عن أعمال الذات، ويبدو لنا مثلاً أن الموقف الأكثر حقيقية وأصالة للكاتب تجاه مؤلفاته، هو الشك باكتمالها. فهو يعرف كم ترك من أشياء كان بإمكانه أن يضعها في إبداعاته (وللجاحظ تصريح واضح بهذه الحقيقة العامة عن الكُتّاب)، وكم وضع من أشياء بدون ترابط منطقي مرض مع سياقها إلى آخره....

إن ديستويفسكي لن ينظر أبداً مثلاً، إلى "الأخوة كرامازوف" كما ينظر قارئ آخر. ومن باب أولى أن لا ينظر الشاعر، الذي إبداعه عرضة

أكثر بكثير من إبداع الروائي للتعسفية والتصنع وإمكان التقصير والتطويل (إن لم نذكر في حالة الشعر القديم "ضرورات الشعر" من وزن وقافية)، إلى إبداعاته نظرة القراء.

فهل نكون مبالغين إذا تحدثنا عن قاعدة إحتقارية لنظرة الفرد إلى "إبداعاته"؟ غير أنه ليحتقر هذه الإبداعات لا بد من أن يتقمص ذات "آخر"، وينظر إلى هذه الإبداعات على ضوء معرفته بصيرورة إنتاج هذا "الآخر" لها.

حتى في النظرة إلى إبداعات الآخرين لا نحتقر هذه الإبداعات إلا إذا وجدنا فيها علامات تدل على تلك الصيرورة المترددة التي وصفناها آنفاً والتي أنتجتها.

ولكي "نحترم" إبداعاً ما (وهو موقف من إبداع الآخرين في أساسه كما قلنا)، لا بد من أن ننظر إليه كشيء مكتمل نهائي لا زيادة فيه ولا نقصان، مطابق لمثاله كل المطابقة، بل هو بالذات يصلح لأن يكون مثالاً. إبداع الآخرين المحترم هو إبداع "نهائي" لذات "نهائية"، بلّورة من بلّورة، كمال من كمال. لا تغيّر، لا تردّد، باختصار: "شيء" من "شيء" وليس "أنا" من "أنا".

في جانب (على الأقل) من نظرتنا إلى الآخرين، ننظر النظرة الطفولية إلى توزيع الشخصيات والمستويات الأخلاقية على الناس: يكون الشخص "شريراً" أو "خيّراً" مثلما يكون الباب "معدنياً" أو "خشبياً" لا تناقض ذاتياً، لا ازدواج، لا تغير أو تطور.

صفات "الآخر" بداية:

عن كتاب سيدني فنكلشتين "الواقعية في الفن" سننقل القول التالي لرافائيل، وهو استشهاد من كتابه "حرف وحضارة ما قبل التاريخ في مصر" (كتاب فنكلشتين ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1981م، ص 26): "لم يكتفِ الإنسان بمحو علامات عمليات حرفته، بل لقد نجح أيضاً في أن يجعل نتاجه يلوح كما لو كان قد صنع نفسه".

ولو أحببنا أن نصوغ هذه الملاحظة الذكية بتعبير آخر لقلنا: إن "الأنا" قد نجح في تقمص شخصية "الآخر" و"محو آخر علامات" الذات منها.

وهذه أول صفة من صفات "الآخر": إنه موضوع مكتمل، إنه لا يصنع نفسه، إنه "مصنوع" وانتهى الأمر.

للوصول إلى النجاح يجب محو كل علامة على "السيرورة" أو "الطريق" إلى المثال، تماماً كما أن اللوحة الناجحة لن تحتوي أبداً بقعاً من الدهان بلا هدف، "مجرد تلطيخ"، الدهان ذاته يجب أن يختفي كما يختفي زجاج المرآة الجيدة ولا يظهر سوى "الصورة".

وكما لا يصنع "الآخر" نفسه فهو مصنوع ومنته، كذلك فهو لا يصنع إبداعاته، بل هو يستخرجها جاهزة مطابقة لمثالها. كأن عالم المثل بما فيه، على رف بمتناول يديه، فهو يستخرج "المثالات" جاهزة من الرف ويضعها أمامنا مصنوعة لم يصنعها أحد، بل هي أيضاً "صنعت نفسها". (جمعنا

"مثال" على "مثالات" للتفريق عن "أمثلة" وعن "مثل"، والأخيرة لم نجدها تعطي المعنى المطلوب الذي يعني استخراج "مثال" وراء "مثال").

الذات الأصلية والذات غير الأصلية:

نعرف مفهوم الاستلاب وقد استخدمته بعض الكتابات الفلسفية الحديثة، واستخدمناه أيضاً فيما مضى. وتتراوح الآراء بين عد الاستلاب قدراً لا مناص منه للإنسان من حيث هو إنسان، وبين عده نتاجاً لمرحلة اجتماعية معينة، مما يدع أملاً ودعوة لبناء تشكيلة اجتماعية لا استلاب فيها.

ودون الدخول في مناقشة مفصلة نرى أن الذات تتدرج في علاقتها بالآخرين من ميل إلى التبعية لهم بحيث يكون الآخرون موجودين دوماً في الوعي ولهم المقام الأول في تحديد السلوك إلى ميل إلى الاستماع إلى الضمير الذاتي ووضعه في المقام الأول، وهو ما ندعوه "الذات الأصيلة"، ويبدو أن علينا أن نميزها عن "الذات الأنانية"، ذلك أن ما يميز الذات الأصلية هو حريتها، ليس إزاء الضغوط الخارجية فقط، بل أيضاً إزاء الضغوط الداخلية التي تتميز الذات الأنانية بأنها مستعبدة لها كلياً.

وثالث الذوات هو ما يمكن أن نسميه باستخدام كلمة عربية قديمة (الذات الإمّعة) وهي الذات التي ترد في أغلب الحالات على كلا النوعين من

الضغوط بالانصياع، وهذه الذات هي الأكثر بؤساً لأنها تجد نفسها في تخبط دائم بين المطالب المتعارضة للمجتمع ولدوافعها الخاصة.

حين نشرع في الحديث عن "الذات الأصيلة" فهل نكون دخلنا في علم أم في مقال طوباوي؟ والسؤال يمكن طرحه، ربما في "العلوم الإنسانية" كلها. لنأخذ "التحليل النفسي" مثالاً: هل مفهوم "السوي" المقابل لمفهوم "المرضي" طوباوي أم لا؟ وبعد عقود من إحباط مشاريع إنسانية كبرى لتحقيق "الأفضل" نشأ وسواس، هو شأن أي وسواس، من العبث الأمل في أن يزول قبل جهد تحليلي شامل يعيد فهم التجربة الإنسانية ووضعها في حدودها الصحيحة. وعلى أي حال بإمكاننا أن نقول من جهة أن التطلع نحو "الأفضل" هو سمة إنسانية واقعية، وجديرة بأن يأخذها "العلم" بعين الاعتبار، بغض النظر عن واقعية أو لا واقعية "الأفضل" نفسه.

ومن جهة أخرى، وفيما يتعلق بالذات الأصيلة والذات غير الأصيلة، فإن بإمكاننا – فيما أرى – أن نزعم أن التجربة الإنسانية الواقعية هي التي أعطت هذا التمايز في بنية الذوات، ولم يبقَ على العلم إلا استخلاص "النماذج المثالية" لكل منها.

الفصل السابع
دراسات تطبيقية

1 ـ التوسط النفسي في إنتاج واستهلاك بنية فوقية (مثال نيتشه):

يقرر فرد أن يصبح لاعب كرة قدم، سيلعب لاحقاً وفق قواعد مستقلة كلياً بالطبع عنه، من الناحية الخارجية يقدم اللعب نفسه بوصفه منظومة تحدد نفسها ذاتياً عن طريق قوانينها الخاصة، إننا لا نرى وجه اللعب الآخر بوصفه وسيلة يستخدمها اللاعبون للوصول إلى غايات اجتماعية ونفسية منفصلة عن اللعب ذاته (المال، الشهرة،...، إلخ)

إن هذا المثال يشبه (بصورة مبسطة) حالة أخرى، هي قرار الفرد في أن يصبح مفكراً، إنه يقرر أن يكتب، وهو عند ذلك سيدخل لعبة لها قواعدها الخاصة المستقلة (المنطق الصوري والتجريبي، الموضوعية...) لاحقاً، سينفصل النص عن كاتبه، ويبدو وكأن الناظم الوحيد له هو هذه القواعد، وسيبدو الفيلسوف (الفنان أيضاً) وكأنه متعبد في محراب الحقيقة لا هم له إلا خدمتها.

إن دوافع القرار المؤسس لن تظهر في النص مبدئياً (وإن ظهرت فكجسم غريب، وكعاهة في النص غالباً)، إن النص يستغني عنها من جهة،

وإن للمفكر غالباً مصلحة في إخفائها من جهة أخرى، وما ينطبق على هذا المنتج الثقافي ينطبق عادة على المستهلك الثقافي أيضاً، فمنذ القديم استنتج عالم كبير بالنفس البشرية هو دوستويفسكي أن توما رأى المسيح، ولكنه لم يؤمن في الحقيقة لأنه رآه، بل لأنه كان يريد أن يؤمن.

يمكن استناداً لما سبق تحديد شكلين متباينين (ومتكاملين بالطبع) من النقد للنصوص الفلسفية (والفنية أيضاً): نقد خارجي يتولى اكتشاف دوافع قرار الكتابة (وهي نفسها مسألة ما يخدمه النص) ونقد داخلي يتولى تقويم مدى انسجام النص مع قواعد الكتابة.

أخيراً، نشير إلى أن النقد الخارجي لنص فلسفي لا يكفي لوحده لتقويم صحة ما جاء فيه، لن نعترض على صحة قول ملدوغ بأن الأفاعي ضارة لمجرد أن هذا القول يستند إلى دوافع خاصة، وكما يلاحظ إريك فروم في كتابه "الدين والتحليل النفسي" فإن الأفكار المفيدة نفسياً لصاحبها ليست خاطئة بالضرورة، إن اكتشافنا لهذه الفائدة يكفي فقط لإلقاء ظلال الشك على "حيادية صاحبها الموضوعية" تجاهها.

في هذا المقال سنقوم بنقد خارجي أساساً لكتاب "أصل الأخلاق وفصلها" تأليف فريدريك نيتشه[1]، وسنهتم بصورة خاصة بالفصل الأول (الخير والشر، الطيب والخبيث).

---

(1). تعريب حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1981م.

اخترنا نيتشه لأنه يعبّر بصورة سافرة (إذن استثنائية في وضوحها) عن المقولة الاستلابية العنصرية، وسنحاول في النهاية استنتاج ما يمكن في هذا الحيز الضيق استنتاجه من ملاحظات في مسألة هامة هي: ما هي أواليات إنتاج أحد مكونات البنية الفوقية (هنا: الفلسفة)"؟، مركّزين خصوصاً على دور الأواليات الاستلابية النفسية في هذا الإنتاج.

1 ـ نظرية نيتشه في "الخير والشر، الطيب والخبيث":

تقوم نظرية نيتشه على مسلمة رئيسية هي أن الناس ينقسمون بتأثير طبيعتهم الفيزيولوجية أساساً إلى جنس متفوق وجنس أدنى، وهو "يتعاطف" مع "الجنس المتفوق"، ويعتبر نفسه على ما يبدو بمثابة المدافع النظري عنه، ومفسر أسباب "انحطاطه"، ومن ثم مكتشف طرق صعوده من جديد، فهو في مواضيع عدة مثلاً يأسف لاختلاط الأعراق داعياً إياه "تسمم دم" يقول[لخ] "الأسياد أزيلوا، وأخلاق العامة انتصرت، وأنت حر في أن تشبّه هذا النصر بتسمم الدم (فقد أنجز اختلاط الأعراق)".

وفي هذا البحث يتولى نيتشه استخراج "نسب الأخلاق"، فيبرهن استناداً إلى اللغة أن "الطيب والسيء" في الأصل ما هما إلا "النبيل والعامي"، ونسوق إلى القارئ نبذاً من هذا "البرهان": "كان السؤال التالي هو الذي وجهني باتجاه الطريق الصحيحة التي ينبغي اتباعها: ما هو بالضبط من ناحية

---

(2). المرجع السابق، ص 32

الاشتقاق اللفظي معنى كلمة "طيب" في مختلف اللغات؟، عندئذ اكتشفت أنها تشتق كلها من نفس التحول في المفاهيم (النص الأصلي وضع خط تشديد تحت عبارة "نفس التحول في المفاهيم")، وإن فكرة "التميز" و"النبل" بمعنى المرتبة الاجتماعية، هي أينما كان الفكرة التي تولدت عنها وتطورت منها بالضرورة فكرة "الطيب" بمعنى "المتميز من حيث خُلُقه"، وفكرة "النبيل" بمعنى "الكريم المحتد"، و"المصطفى من حيث خلقه". وقد كان هذا التطور موازياً على الدوام لذاك الذي انتهى به الأمر إلى تحويل مفاهيم "المبتذل" و"الرعاعي" و"الدون" إلى مفهوم "الخبيث"، وأبرز مثال على هذا التحوّل الأخير نجده في الكلمة الألمانية schlecht (سيّء)، التي هي مماثلة لكلمة schlicht (بسيط). قارنوا بين schlechtweg (ببساطة) و schlechtendings (إطلاقاً)، والتي كانت بالأصل تعني الإنسان البسيط، إنسان العامة، دونما التباس ولا إبهام، مقابل الإنسان النبيل ليس إلا"[لخ]. وأيضاً مثال آخر من "التحليل اللغوي": كلمة Fin وهي اللفظة المميزة للنبلاء، وفي التحليل الأخير الطيب، النبيل، النقي، كانت تعني بالأصل: الرأس الأشقر، عكساً للإنسان الأهلي، الداكن اللون، الأسود الشعر، ولنذكر في سياق الحديث، إن السليتين les Celtes كانوا عرقاً أشقر خالصاً"[بر] (ملاحظة: استند في هذا المثال إلى اللهجة الغالية)

---

(1). المرجع السابق، ص 24.

(2). المرجع السابق، ص 26.

إذن فأصل التقييمات وفقاً لنيتشه هو أن "العرق المتفوق" دعا نفسه طيباً، ودعا أبناء "العروق الدنيا" سيئيين. ولكن العصر الذهبي زال بتفوق "العروق الدنيا". (ونيتشه يهاجم خصوصاً التراث اليهودي ـ المسيحي، الذي يعتبره معبّراً عن "انتقام روحي في جوهره" من "العروق المتفوقة") وعند ذلك أحلت "العروق الدنيا" قيمها هي قالبة القيم القديمة رأساً على عقب: "إن اليهود هم الذين تجرؤوا، بطريقة منطقية عظيمة، على قلب معادلة القيم الأرستقراطية رأساً على عقب (طيب، نبيل، قوي، جميل، سعيد، محبوب من الله). وقد حافظوا على هذا القلب المذكور بتسعير أوار الكراهية التي لا حدود لها (كراهية العجز). وأكدوا "إن المساكين وحدهم هم الطيبون. والفقراء والعجزة والصغار هم وحدهم الطيبون، والمتألمون والمحتاجون والمرضى والمشوهون هم وحدهم، أيضاً، أصحاب التقوى، ووحدهم مباركون من الله، والغبطة والسعادة وقف عليهم ليس إلا. أما أنتم، بالمقابل، أنتم النبلاء والأقوياء، مازلتم منذ الأزل معشر الخبثاء والطغاة والجشعين والنهمين، والكفرة. وستظلون إلى الأبد منبوذين ملعونين هالكين!"[لخ]. سنضرب صفحاً هنا عن ذكر ما في كتب اليهود الدينية من إشارات تعاكس ما ينسبه نيتشه إليهم، و"ترضيه"[بر].

---

(3). المرجع السابق، ص 30.

(4) . إن مقولات هذه الكتب هي نفسها تقريباً مقولات "العروق المتفوقة" حسب نيتشه، وتتطابق مع "قيمه الأخلاقية"، لنذكر فقط بمقولة "شعب الله المختار"، ووصايا "يهوه" الوحشية بشأن "ما يجب عمله" مع الشعوب الأخرى.

إذن كانت القوة في "العصر الذهبي" هي الفضيلة الرئيسية، أما الآن فقد أصبح الضعف هو الفضيلة، ونيتشه هو رجل "صاحب رسالة" فهو يحارب "الانحطاط" بكل قواه(لخ).

وبعد هذه النظرية يسرد نيتشه تحليلات عن الفروق بين أخلاق "المتفوقين" وأخلاق "العامة" من نوع أن الفرق بين أخلاق العبيد وأخلاق السادة هو أن الأوائل غير قادرين على الفعل، بل هم دوماً في حالة رد فعل، وليسوا صريحين بل مريبين يهوى فكرهم "الخبايا والدهاليز والسبل الخفية"، بينما الأخيرون هم قوم "صريحون فاعلون" في حالة دائمة من "التأكيد الفخور للذات"، وهم لذلك عادة أشد موضوعية في حكمهم على العروق الدنيا من حكم هؤلاء عليهم: "إن عادة الإزدراء والنظرة المتعالية والالتفاتة المترفعة، على افتراض أنها تشوه صورة المزدرى، فإنها تظل دائماً بعيدة كل البعد عن التحوير العنيف الذي تمارسه الكراهية المكبوتة وضغينة العاجز بحق شخص الخصم. والحق أن في الازدراء كثيراً من الإهمال واللامبالاة، كثيراً من البهجة الحميمية الشخصية، بحيث يحول ذلك دون تحول موضوع الازدراء إلى كاريكاتور فعلي أو إلى وحش"(بر).

بقي استشهاد واحد نحب أن ننقله إلى القارئ لطرافته، وفيه يضع نيتشه فرضية لتفسير "بلاء" معاصر له هو الحركات الاشتراكية: "إن العرق المغلوب قد انتهى إلى استعادة الغلبة، بلونه وبشكل جمجمته الأصغر

---

(5). راجع حديث لوكاش عن نيتشه ودوره الاجتماعي العملي في"(تحطيم العقل".

(1). "أصل الأخلاق" ص33.

أبعادا، وربما بغرائزه الذهنية والاجتماعية: من ذا الذي يضمن لنا أن لا تكون الديمقراطية الحديثة، والفوضوية الأحدث منها، وخاصة ذلك النزوع إلى العاميات (الكومونات)، إلى ذلك الشكل الاجتماعي الأكثر بدائية، الشكل العزيز اليوم على قلوب جميع الاشتراكيين في أوروبا، من ذا الذي يضمن لنا أن لا يكون كل ذلك في جوهره، مفعولاً رهيباً من مفاعيل هذه الردة الوراثية، هذا النكوص إلى طباع الأسلاف الأوليين، وأن لا يكون عرق الفاتحين الأسياد، عرق الآريين، في سبيله إلى الانهيار حتى من الناحية الجسدية؟"[2].

إن فرادة نيتشه الحقيقية لا تكمن في مسلماته النظرية، ولا حتى في "قيمه الأخلاقية" الجديدة فكل منهما كانا ولم يزالا موجودين قبله وبعده، وإنما تكمن في جرأته (أو وقاحته) التي تجعله يعلن معتقداته (وتبريراته "المنطقية") على رؤوس الأشهاد، فلأول مرة (منذ عصر التنوير على الأقل) يوجد مفكر يخرج المقولة الاستلابية العنصرية إلى النور في ظروف اجتماعية ملائمة، جعلت أفكاره تنتشر انتشاراً هائلاً، وتنبني عليها إلى حد كبير، تلك الحركة التي فجرت الحرب العالمية الثانية[3].

---

(2). المرجع السابق، ص26.

(3). نجد عرضاً وافياً لأهمية موقع نيتشه في كتاب (تحطيم العقل)، لوكاش، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقية.

2 ـ "نقد خارجي":

ما هي الدوافع النفسية التي دفعت نيتشه إلى إنتاج "منظومته الفكرية"؟ لن تصعب علينا معرفة هذه الدوافع إذا عرفنا المفهوم الأساس في منظومته: إرادة القوة. إن هذا المفهوم يدلنا على أزمة استلابية تغلبية شديدة (تسبب بإثارتها على الأغلب حالته الصحية السيئة)، وقد حلها استيهامياً بتمجيد مبالغ فيه للقوة، "فالذات المثالية"، التي يصفها هي نقيض ذاته الحقيقية، وكان لا بد من أجل هذا التمجيد أن يجد ما يمثل تاريخياً هذه "الذات المثالية"، فوجده بالطبع في الفئات المسيطرة تاريخياً، إن أوالية التشييء أدت به إلى الاعتقاد أن هذه الفئات تمثل "عرقاً متفوقاً" فلم يخطر على باله بالطبع أن هذه الفئات تتغيّر بيولوجياً، وأن ما يحدد سيطرتها هو عوامل تزيد عن العوامل الفيزيولوجية التي انساق إليها كأي مستلب نموذجي، فحالته ليست شاذة إطلاقاً، فدائماً (وإلى الآن) كان الناس ينبسون واقعة التفاوت إلى عوامل لا تاريخية، هكذا انزلق نيتشه من الدافع الاستلابي التغلبي إلى الدافع الاستلابي العنصري (مروراً بالدافع الاستلابي الطبقي، انظروا مثلاً ما يحكيه عن أصل مفهوم "الطاهر"). إلى الآن لا جديد، فهذه الأفكار هي انسياق طبيعي (وشائع، نؤكد ذلك مرة أخرى) وراء الدوافع الاستلابية، وراء نبذ الذات ومحاولة التماهي مع "الذات المثالية".

أما الجديد (في الفكر المعلن، لا الجديد في الممارسة فدائماً كانت ممارسة الفئات العليا مختلفة) فهو الهجوم على "الذات المثالية الأخلاقية" السائدة، إنه يدافع صراحة عن الغرائز، عن "ديونيزيوس" في الأخلاق

المسيحية الزهدية، صحيح أنه يركز بصورة خاصة على الدفاع عن العدوانية، ولكنه لا يتردد أحياناً في الدفاع عن الغريزية الجنسية أيضاً.

ولكن هذه الحقيقة يجب أن نعرف أنها مقيدة بكونه يدافع عنها لصالح "الأقلية المتفوقة"، إن الغريزية جاءت عنده كاستمرار لـ "إرادة القوة" فليس من شأن الأقوياء أن يمتنعوا عن ممارسة غريزتهم بكل بهيميتها.

3ـ ملاحظات سريعة في مسألة قديمة:

لنبحث الآن بصورة سريعة في مسألة قديمة هي مسألة طبيعة العلاقة بين البنية الفوقية والبنية التحتية من زاوية مثال نيتشه.

إن مثال نيتشه يشير أولاً إلى استقلال أحد منتجي البنية الفوقية الشخصي عن البنية التحتية فنيتشه الذي هو المنظر الأساسي (كما توحي بذلك أبحاث لوكاش) للإمبريالية الألمانية مات عشية ولادة هذه الإمبريالية[لخ].

وهو يشير ثانياً إلى توسط البنية النفسية في هذا النتاج، إن ظروف نيتشه الشخصية هي التي كونت منظومته الفكرية في شكلها النهائي[بر] ولو لم تكن ظروفه بهذا الشكل تماماً لاختلفت المنظومة في شيء ما.

---

(1) . يشير لوكاش في كتابه السابق الذكر إلى قدرات نيتشه العالية في (استشراف المستقبل).

(2) . إن من الضروري التأكيد على أننا لم نكن نقصد في هذا المقال تحليل شخصية نيتشه، وإنما استعراض منظومة أفكاره، كمثال فريد على تجل سافر للمقولات الاستلابية في دورها الفاعل في إنتاج جزء من البنية الفوقية (فلسفة هنا).

أما الشيء الذي نريد أن نشير إليه بصورة خاصة، فهو أن ثمة علاقة بين التوسط النفسي الشخصي وبين البنية التحتية، هذه العلاقة متمثلة في المقولات الاستلابية، وأطروحتنا في هذا المجال هي أن المنتج الفكري يواجه المقولات الاستلابية عند إنتاجه، أما دور البنية التحتية فيتمثل في تحديدها لطبيعة الأزمات الاستلابية الشائعة، والأزمات الاستلابية الفردية قد تكون مختلفة عن الأزمات الشائعة بهذا القدر أو ذاك، وإذا قام نتاج فكري ما على أساس هذه الأزمات فإن الرواج الاجتماعي له سيكون بقدر ما يكون هذا النتاج رداً على الأزمات الاستلابية الشائعة عند فئة اجتماعية ما، ولعل هذا هو ما يفسر تأخر رواج فكر نتيشه حتى الربع الأول من القرن العشرين، فالاستلاب التغلبي لم يكن متأزماً بصورة حادة إلى أن أتى ذلك الوقت، ونضيف إلى ذلك أن حاجة الإمبريالية إلى أيديولوجية الفتح الوحشية لم تتبلور حتى ذلك الوقت، والملاحظة الهامة هنا هي رؤية العامل النفسي الذي أدى إلى انجرار معظم الشعب الألماني وراء فكر يخدم الأقلية الإمبريالية أساساً، إن هذا العامل من الصعب جداً فهمه دون فهم ديناميات الذات الاستلابية النفسية.

أخيراً، لنا ملاحظتان:

أولاً: ثمة تماثل يحصل أحياناً كثيرة بين البنية النفسية للمنتج الفكري وبنية المستهلك الفكري(لخ) عموماً. إن الاقتناع المنطقي، كما أشار إلى ذلك

---

(1) . إن "المستهلك" يتلقى من "المنتج" ما كان سينتجه بنفسه لو توافرت الظروف الملائمة.

الكثيرون، يقوم بأقل الأدوار أهمية في انتشار فكر ما، إن الإنسان يقتنع بالأفكار التي تستجيب لحاجات نفسية وغير نفسية له (راجع مثال دوستويفسكي عن توما، وراجع أيضاً مقولة "لينين" الشهيرة عن أن الناس سينقدون البديهيات الهندسية إذا تناقضت مع مصالحهم).

ثانياً: كلمة عن نواقص الطريقة الشائعة في ربط ظواهر البنية الفوقية بالبنية التحتية، إن هذه الطريقة[لخ] تهتم عادة بالمعنى الموضوعي لهذه الظواهر، الطبقة التي تخدمها خصوصاً، إن نيتشه مثلاً هو موضوعياً خادم للإمبريالية، لكن هذه الطريقة لا تستطيع أن تفسر التأثير الناجح لهذه الظواهر عند الطبقات التي لا تخدمها ظاهرة كهذه موضوعياً. نعتقد أننا في أبحاثنا قدمنا تلمسات لتطوير لعلم ظواهر البنية الفوقية (مثلاً في مفهومنا عن الحلين المتباينين: الاندماجي والثوري للأزمات الاستلابية)، إن المسألة أبعد ما تكون عن كونها مهمة نظرياً فقط، فقد أدى الفهم الناقص لظاهرة الفاشية في بداية القرن العشرين إلى نتائج مأساوية على الاشتراكيين الألمان.

(2). أرقى ممثلي هذه الطريقة في رأينا هو لوكاش.

2ـ من هي البيضاء؟ معنى الحب والانتماء في رواية يوسف إدريس:

مقدمة:

رواية "البيضاء" ليوسف إدريس هي فيما نظن من أعماله القليلة الشهرة. ونحن لا ننوي هنا أن نتولى تقييمها فنياً لنعرف إن كانت مظلومة في هذا أم لا. غير أن الأمر الذي نراه فيها، هو أنها رواية نموذجية في عرض حالة حب بأبعاده الممتدة في الحياة الفردية المهنية للبطل وفي حياته الجماعية.

لهذا قمنا بكتابة هذا التحليل لحالة الحب هذه، وكان غرضنا أكبر من مجرد تحليل الرواية. لقد كان تحليل الرواية مناسبة لعرض عام لنقاط أساسية في نظرية "علم النفس الطبقي" التي نعمل فيها منذ مدة من الوقت.

سيجد القارئ نظرات جديدة تخالف مألوف الكتابات السائدة عن الحب، بشكل خاص سيجد أنه لا علاقة لكتابتنا لا بالنظريات الصوفية عن الحب، ولا بالنظرية التبسيطية التي تجعله مجرد اسم للدافع الغريزي الجنسي، ولا بما يسمى "علم الجمال" بشتى مدارسه.

ورغم أن موضوع الحب هو "الثيمة" الأساسية للرواية، فإننا اكتشفنا أيضاً أن موقع البطل في مجموعة سياسية يصف نشاطاتها، وهي على الأغلب، وكما يستفاد من مقدمة الكاتب، نشاطات واقعية حدثت على المسرح السياسي المصري ذات يوم، يسمح لنا بتطبيق نظريتنا نفسها على

ظاهرة "الانتماء" كما يقدمها لنا في هذه الرواية "الاستبطانية"، وهو للحقيقة وصف تستحقه تماماً.

تمهيد:

تلخيص لرواية "البيضاء":

كتبت الرواية بصيغة المتكلم. البطل طبيب شاب، هو في الحقيقة موظف بأجر في إحدى الشركات. وهو مناضل سياسي في إحدى المجموعات الاشتراكية الصغيرة. أصله من الريف. في غمار عمله السياسي يتعرف إلى فتاة يونانية "سانتي"، هي أيضاً مناضلة في نفس المجموعة. ورغم أنه يكتشف بعد فترة من بدء علاقاته بها أنها متزوجة، إلا أن هذا لا يمنع تعمق عاطفة حب عنده تجاهها. ويجد نفسه متذبذباً بين ملاحظات متناقضة، فهي أحياناً تبدو وكأنها تحبه، وفي أحيان أخرى تبدو في موقف معاكس. إن غموض موقفها يوازيه غموض موقفه هو بالذات، فهو لا يعرف ماذا يريد منها بالضبط، ونراه يصرّح بأنه لم يتصور نفسه يمارس الجنس معها. على أنه يحاول، ربما لتأكيد قبولها له أو لأسباب أخرى ملتبسة، أن ينالها، فتصده، وإن كانت لا تقطع علاقتها به.

إن علاقته بمجموعته السياسية سارت من ولاء للزعيم "البارودي" وأفكاره، إلى تشكك بهذه الأفكار التي يراها تناسب أوروبا (بلادها الأصلية) أكثر مما تناسب مصر. غير أن هذا التشكك، وما رافقه من سعي

عملي لتغيير التوجه باتجاه أكثر تأصلاً في الواقع، لم يمنعه من البقاء مع المجموعة في صراعها مع الحكومة حتى النهاية التي هي السجن. وتنتهي علاقته مع سانتي بهذا، وهو يظن أن سانتي قد ارتبطت في النهاية بزميله في جريدة "شوقي".

القسم الأول:

التحليل النفسي الطبقي لعاطفة الحب في الرواية:

كتب إدريس رواية "البيضاء" في صيف عام 1955م، ونشر بعضها تباعاً (كما قال في المقدمة)، في جريدة الجمهورية عام 1960م، وأخيراً قرر نشرها عام 1970م (الطبعة الأولى التي نستند إليها صدرت في آذار 1970م، دار الطليعة).

"حيرتني هذه القصة". هكذا كتب في المقدمة. وامتدت حيرته خمسة عشر عاماً إلى أن حسم أمره مقرراً النشر.

وبعد نشرها بتسعة عشر عاماً ونيّف (في منتصف تشرين الثاني 1989م) وصلت إلى يدينا هذه القصة (التي سأعدها رواية، فنحن في زمن التساهل في تحديد الأنواع الأدبية، كما تعلمون!).

كتبت الرواية بلغة محكية تقريباً، دون أي تشذيب (وتفصيح). حافلة بالأخطاء النحوية والتركيبية، غير أنها لغة حية. الرواية حافلة بالحياة.

بالرصد الدقيق للعواطف الإنسانية، وبالتحديد، لتلك العاطفة التي تهمنا ونرى فيها مفتاحاً لألغاز كبرى في علم النفس، عاطفة "الحب". هذا الرصد الدقيق هو الذي أغرانا بكتابة هذه الدراسة، التي لا نعدها دراسة في النقد الأدبي الصرف، وإن كانت تمت بصلة محددة إلى النوع من النقد المسمى "النقد التفسيري".

1

في عنوان الدراسة استخدمنا تعبير "معنى الحب"، ونرى أن نفتتح الدراسة بشرح لمعنى هذا التعبير:

نحن نرى أن الحب ليس مجرد ميل غريزي من إنسان إلى إنسان من الجنس الآخر، ومن الحقيقة التجريبية التي هي أن الإنسان "ينتقي" محبوبه من بين عدد من الناس، نرى أن هذا الانتقاء يعبر عن "معنى" لا يلخصه بحال من الأحوال القول "إنه ميل غريزي"، هذا الانتقاء متعلق بتاريخ فردي واجتماعي، والمحبوب والحال هذه لا يكون بالنسبة إلى الحبيب مجرد شخص واقعي من لحم ودم، بل هو أيضاً ذو بعد رمزي. إن له ارتباطاته بـ (طوبى) Utopia الفرد كفرد، وطوبى الجماعة التي ينتمي إليها الفرد أيضاً.

نقول الآن إذن، ملخصين على أن نترك الشرح إلى ما يأتي من الدراسة، إن "معنى الحب" هو الطوبى التي يمثلها ويختزلها شخص، هو المحبوب.

2

السيرورة البطيئة لانفصال الطفل عن أمه هي نفسها سيرورة "رميه" في العالم. إن "العالم الأمومي" هو النموذج الأول، الأساس للطوبى اللاحقة. وإذا تذكرنا ما تعني "الأم"، أمكن لاحقاً، بالاستناد إلى مقولة الاستيهام Fantasm أن نعرف ماذا تعني الحبيبة (بعد تحليل إضافي طبعاً. ونقول على الأقل: أمكن أن نعرف لماذا لا نعتبر الحبيبة مجرد شريك في الممارسة الجنسية الغريزية).

الأم هي:

أولاً: موضوع لليبيدو.

ثانياً: جزء من الذات (عندما تكون الذات متحدة مع موضوعها في المرحلة النرجسية).

ثالثاً: مانح لوفرة لا نهائية.

رابعاً: مانح للحنان.

نحن نسمي حالة الاتحاد مع الأم "الحالة الأمومية". ونقيضها حالة "المرمي في العالم" هي "حالة الانفصال".

والطفل يمر بتجربتين أساسيتين هما مركبتان أساسيتان لذاته المنفصلة (ذاته في وضعها في حالة الانفصال):

أ ـ تجربة الطفل القذر والطفل النظيف نقيضتها. في حالة "القذر" تهجره أمه، وتعود إليه في حالة النظيف (مرحلة تعليمه على النظافة).

ب ـ تجربة الطفل الآثم والطفل غير الآثم (في فترة قمع العادة السرية).

لنلخص الآن مركبات هذه الطوبى ـ الأساس: عالم حنون (رقيق ـ يقبل الاندماج التام معه)، نظيف أخلاقي.

3

كبر الطفل الأن. إنه في المجتمع، سيجد نفسه إزاء استقطاب بين مجموعتين اجتماعيتين كبيرتين: طبقة عليا وطبقة دنيا. حياة الأولى تتطابق مع الحالة الأمومية في أجزائها البارزة المادية. وحياة ثانية تتطابق مع حالة الانفصال في أجزائها البارزة أيضاً.

سنلخص تطابق الثنائيتين في الجدول التالي:

	الحالة الأمومية	حالة الانفصال	الطبقة العليا	الطبقة الدنيا
اللاقمع	+	–	+	–
الوفرة	+	–	+	–
النظافة	+	–	+	–
الأخلاق	+	–	حسب الأيديولوجيا	حسب الأيديولوجيا

إن السمات الثلاث الأولى موجودة بآن واحد في الحالة الأمومية وفي حالة الطبقة الأعلى. وتبقى السمة الرابعة المهمة التي هي سمة الأخلاق.

في أعماق الأيديولوجيا السائدة تنسب الأخلاق إلى الطبقة العليا، واللا أخلاق إلى الطبقة الدنيا. كان نيتشه قد أوضح جانباً من هذه الحقيقة في كتابه "أصل الأخلاق وفصلها". وبإمكاننا نحن أن نسوق على هذه الحقيقة أدلة عديدة، منها اللغة: يقال عن الأخلاقي "أكابر"، نبيل، أمير، كريم، (وهي في العربية صفة لها علاقة بعراقة النسب، وعكسها "لئيم"، وتتعلق بدورها بخسة النسب).

ويقال عن اللا أخلاقي: وغد (الدنيء الذي يعمل مقابل الطعام فقط)، حقير (قليل الأهمية)......

وفي الرسم وفي الأفلام والمسرحيات يتطابق شكل الشرير مع سمات بارزة للكادحين (وجه متجهم، قاسي الملامح، عديم الأناقة، سنتكلم بعد قليل في تحليل الجمال). وعلى عكس هذا تتطابق سمات "الخيّر" مع سمات مألوفة للطبقة العليا.

إن الأيديولوجيا المناصرة للطبقة الدنيا تقلب هذه المعادلة فتضع سمات الشر، الانحلال الخلقي،... كسمات مرافقة للطبقة الأعلى، وتضع السمات المعاكسة للطبقة الدنيا.

4

كان فرويد يرى أن تأويل الحلم فتح باب علم التحليل النفسي على مصراعيه، ونحن نرى أن تأويل عاطفة الحب سيفتح باب علم جديد، أسميناه "علم التحليل النفسي الطبقي".

وفي مساهمة تأسيسية (دراسة بعنوان "علم نفس الشخصية المستلبة ـ مبادئ علم التحليل النفسي الطبقي")، قلنا إن الحب عاطفة متعلقة تعلقاً عضوياً بالشعور الجمالي (الحب هو حب شخص جميل هو المحبوب). لذا لا بد لتأويل الحب من تأويل الشعور الجمالي.

ووجدنا أن ما يعد جمالاً في نظر الطبقة الدنيا ما هو إلا المظاهر المميزة للطبقة الأعلى (لهذا كان البياض لا السواد هو السمة المعدودة جميلة في بلادنا، ومثله الشقرة وزرقة العيون في فترات سيطرة الأجناس الأوروبية).

فإذا سلمنا بأن المحبوب لا يكون محبوباً حتى يكون جميلاً في نظر المحب، أمكن لنا أن نرى في الحب (الذي هو دافع إلى اتحاد مع محبوب) دافعاً إلى الاندماج في الطبقة الأعلى، وهو في بعده هذا لا شعوري، وفي بعد لاشعوري أعمق نجد الحب دافعاً إلى الاتحاد مع الأم.

ها نحن قد وجدنا صلة وصل هامة بين ما هو فردي وما هو اجتماعي، وبينما تختزن الدوافع الغريزية في منطقة يعد فرويد مكتشفها الحقيقي (وإن قال هو إن الشعراء اكتشفوها قبله) هي منطقة اللاشعور، فإننا اكتشفنا

بتحليل الحب منطقة جديدة يمكن أن نصطلح على تسميتها "اللاشعور الاجتماعي".

5

وبعد هذا التمهيد النظري المكثف الذي قدمناه لكي تصبح الأسس النظرية التي استندنا إليها في تحليل رواية يوسف إدريس معروفة للقارئ، فقد آن أن نرى أولاً كيف انتقى البطل حبيبته.

البطل مناضل سياسي، يعمل في مجلة مع رفاقه في النضال، ويخبره صديق أن ثمة فتاتين أوروبيتين تريدان العمل في المجلة. يقول: "وربما لو كان قد قال إن الفتاتين "بنات عرب" لما احتفلت بالأمر ذلك الاحتفال، إذ لست أدري سر ذلك الضعف الذي نكنه نحن أولاد العرب للخواجات، وللنساء منهم بالذات" (ص 8).

"رحت أسأل نفسي ذلك السؤال: ترى هل تصلح واحدة منهن أو الاثنتين لأحبهما؟ وهل تقع إحداهن في غرامي؟ وهل يكون لي معها قصة؟" (ص 8).

الفتاة التي ستصبح محبوبة بعد قليل تمتلك سلفاً صفة من صفات المحبوب: إنها أوروبية، من الخواجات، إنها بالفعل (وليس بالرمز فقط كما يمكن أن يحصل في الحب عادة) تنتمي إلى "الطبقة العليا".

"وكانت تجلس إلى جواره فتاتان، إحداهما ضخمة كبيرة، والأخرى بيضاء مشرب بياضها بحمرة" (ص 10).

"منذ الوهلة الأولى كنت قد تأكدت أنها هي، هي التي أردتها دائماً دون أن أعثر عليها، هي التي بحثت عنها في كل فتاة أو امرأة قابلتها ولم أجدها"(ص 10).

والقول الأخير محتمل الصحة دون أن نكون مضطرين لتصديق ما يظنه بأنه بالفعل يريد واحدة بعينها، وليس يريد نسخة من مثال في لا شعوره، والنسخ قد تتعدد.

ويناقش البطل دور الجمال في الحب: "إنه لشيء مضحك أن نقرأ في قصص الحب أن البطل غرق حتى آذانه في حب البطلة لشعرها الأسود المتهدل أو عيونها العسلية ذات الرموش الطويلة. هراء وتخريفات، فنحن لا نفضل إنساناً على آخر لأن ملامح هذا أجمل من ملامح ذاك (....) في كل منا شيء لا نستطيع تحديده (...) هو الذي يحدد إرادتنا، وماذا نكره، وماذا نحب" (ص11).

بعد قليل سناقض نفسه ويقول عن فتاة أخرى: " حَب الشباب بالذات في وجهها، حَب الشباب كان يقف حائلاً بيني وبين استلطافها كلية" (ص 31).

6

الحب هو العاطفة الموجهة لممثلي الطبقة العليا ، فما هي العاطفة الموجهة لممثلي الطبقة الدنيا؟ إنها الاحتقار. إن أبناء الطبقة الدنيا إن كانوا مستلبين يحتقرون أنفسهم، والبطل أحد هؤلاء المستلبين:

إنه يحتقر كل شيء يمت إلى طبقته (أو لا يمت إلى الطبقة الأعلى) اعتباراً من اسمه بالذات: "ما أكثر ما تمنيت لو كنت قد سميت باسم جميل جذاب مثل أسماء أبناء كبار الموظفين الذين كانوا معنا في ابتدائي وثانوي، الأسماء الجميلة التي كانت شائعة في ذلك الوقت، مجدي وعفت وفاخر وماجد ، بل جاء علي وقت كانت منتهى أحلامي في السعادة فيه أن أملك اسماً كاملاً موسيقياً مثل رائف شيرين مثلاً ، أو جمال كامل (....) وظللت كلما نودي علي وقال أحدهم: يحيى مصطفى طه، أحس بالخجل، وكأن ثلاث طوبات قد خرجت من فم الناطق وجرحت آذان المستمعين" (ص20).

وموقفه من طبقة الفلاحين التي ينتمي إليها ملتبس، ولننظر إلى وجوهه المختلفة: "إننا في المدينة نحاول أن نبدو كأهل المدينة، ولأننا لسنا منهم، لأننا فلاحون ، نحاول أن نبزهم ونتفوق عليهم في ملبسهم ومعيشتهم، وكأنما لندفع تهمة الفلاحين عنا . حتى إذا عدنا وجدنا حقيقتنا الجرداء ، وجدنا أصلنا وأقاربنا وجلابيبهم الرثة المرقعة، وإخوتنا الحفاة، وأمهاتنا وهن يدارين البيضة، ويبعنها للصرف على بيوتنا" (ص 48).

" ما أكاد أصبح في قلب بيتنا حتى أفيق وأحس أنني مجرم آثم يلهو في المدينة وأهله هنا حفاة عراة غلابى طيبون، ينظرون له وكأنه إله، وكأن قوة خفية قد رفعته عنهم وفضلته عليهم" (ص48).

" وحتى حين أفيق وأندم وأحس بجرمي، لا أستطيع أيضاً أن أفعل شيئاً، وكأنما لعنة حلت بي وغيرتني إلى الأبد، كل ما أحسه أني بين قوم غرباء أتفرج عليهم، ويتفتت قلبي من أجلهم، ولكني أدرك أن قد أصبح بيني وبينهم شيء" (ص48).

البطل أولاً، إزاء أهل المدن يحتقر أهله ونفسه، وإزاء أهله يشعر بالذنب لاحتقاره إياهم وتمنيه أن يكون في شريحة أعلى، وهو أخيراً، حتى في غمرة شعوره بالذنب لا يستطيع أن يقرر ترك مواقعه الطبقية الجديدة.

7

هذا الوضع الطبقي هو أرضية الطوبى، والبطل واعٍ أن محبوبته تمثل الوضع البديل. ها هو ذا يقارن بين الوضعين:

"كنت أنظر إلى أبي الطيب وإخوتي وأمي والفلاحين أبناء البلدة، وأرى التراب والمرض والفاقة والخراب، وأقول لنفسي هناك....في مكان ما من هذه الدنيا جنة صغيرة مخبأة لي. هناك تلك الفتاة الحلوة ذات الإشعاعات. كنت أقارن بين ما أراه حولي وبين تلك الصورة السرية التي خبأتها في نفسي، لا يعرفها أحد، ولا تصل إليها عين إنسان، فأحس بالدفء"(ص49).

8

الآن سنَجْرد اتجاهاته النفسية تجاه الوضعين الطبقيين النقيضين:

أولاً: رأينا أن عنده اتجاهين متناقضين تجاه طبقته، اتجاه هو عاطفة احتقار، واتجاه هو ما نسميه "أزمة أخلاقية": الشعور بالذنب، وهما اتجاهان مترابطان جدلياً.

تجاه الطبقة العليا له اتجاهان متناقضان أيضاً: "والواقع إنه لأمر محيّر، ولكنه كان الحقيقة، كنت بطبيعتي، ولا أدري لماذا، أعشق كل ما هو أوروبي، وخاصة الأوروبيات... كنت إذا ذهبت مثلاً إلى الإسماعيلية أو بور سعيد، ورأيت الذوق الأوروبي يصبغ المدينتين، ويصبغ منطقة القنال، البيوت ذات الطابق الواحد، والأسقف المائلة الحمراء، والمدافئ والمداخن.. والنظافة والسكون والنظام (...) كنت إذا رأيت هذا كله أحس بشجن، برغبة خفية ملحة أن أصبح ونصبح جميعاً مثل ذلك الكائن الأبيض المعقد ذي الوجه الأحمر، غير أنني، وهذا هو العجيب، لم أتمنى (كذا في الأصل) قط أن أكون أوروبياً... كنت أتمنى في أحلامي أن يصبح لي مثل قدرتهم العجيبة على الإبداع والنظافة والنظام، لكن لي أنا، وأنا ابن عرب هكذا، دون أن أكون مستعداً إلى تغيير شعرة واحدة مني، بل كنت أحياناً أفيق لنفسي وأنا في المظاهرات التي كنا نقيمها ضد الإحتلال البريطاني، وأنا أهتف "تسقط إنجلترا"... كنت أحياناً أفيق لنفسي فأجدني أهتف بصدق حقيقي، بل بغل وكراهية شديدين، تكاد تقترب درجتهما من درجة إعجابي الشديد بهم وبما رأيتهم قد صنعوه" (ص 181).

يلاحظ القارئ أننا لا نفرق بين الإحساس الطبقي (الذي يفترض فيه أن يكون ضد طبقة عليا من نفس الجنسية)، والإحساس الوطني (ضد القومية المحتلة)، لأن الإحساسين فيما نرى مندمجين في هذه الحالة. فالأجانب بآن واحد كانوا طبقة وقومية محتلة.

ونفسر هذا التناقض الأخير بأن الذات الحقيقية عند البطل لا تخلو (رغم استلابه) من فعالية دفاعية، وعلى هذه الفعالية ينبني الأمل في تغلبه مستقبلاً على استلابه الطبقي ـ العنصري.

9

البطل متثبتة عنده عقدة هجر الأم. يقول عن علاقته بها: "علاقتنا كانت غريبة في بابها منذ صغري(...) عاملتني وربتني بكل الخشونة والغلظة والجفاف، وكنت طفلاً ساكناً حساساً سرحاناً، روعتني معاملتها إلى حد أنها أربكتني وجعلتني أخاف أخطائي (...) عواطف الآخرين نقيسها ونحن أطفال من زاوية واحدة فقط، زاوية حنانهم، الحنان عندنا يعني كل شيء، يعني الحب والخير والطيبة، والغلظة تعني كل شيء، تعني الكره والشر والتوحش".

"...وانتقل الوضع نفسه إلى علاقاتي بكل من عرفت من غيرها من النساء. أكره الضعيفة، وأشمت في القوية حين تضعف. وبيني وبين الضعيفة والقوية والجنس كله صراع لا أعرف متى ينتهي ولماذا أنا سائر فيه، ولماذا

أنا حائر مشتت بين رغبتي الشديدة فيهن وخوفي الطاغي منهن، وعدم اطمئناني إلى أي علاقة قد تنشب بيني وبينهن" (ص 47).

ونحن لا نوافق البطل في اعتقاده بأن علاقته بأمه كانت غريبة أو فريدة من نوعها، فهذا النمط من العلاقة مع الأم هو النمط الشائع في الطبقات الفقيرة، فالطفل فيها يدفع إلى الحياة مبكراً دون أن يكون لدى أمه الإمكانية لاهتمام خاص فيه (هي نفسها تعمل عملاً شاقاً، والأطفال عددهم كبير عادة، وثمة ضرورة إقتصادية لتشغيل الأولاد أيضاً).

ونجد هنا أيضاً هذا الارتباط النفسي الوثيق بين الحرمان من الأم، والحرمان من الترف، ("الحرمان" باختصار، وبما تعنيه هذه الكلمة). إن الحب يختزل كل الميول المكفوفة والمكبوتة، ويغدو الحبيب الرمز الشامل لمواضيع هذه الميول. الحبيب هو بآن موضوع للدافع الجنسي، وللدافع إلى الحياة المترفة، وللدافع إلى الحنان. ولما كان الفرد في هذه الشريحة مستبطناً ليأس من تلبية هذه الدوافع ناتج عن تراكم الإحباطات، فإن من البديهي أن تكون علاقته بالحبيب يشوبها الخوف وعدم الاطمئنان.

وهو يقول إنه يكره الضعيفة ويشمت بالقوية حين تضعف، وتأويل هذه الحالة النفسية أنه ببساطة يرى في الضعيفة معادلاً لذاته، ولما كان يكره هذه الذات فمن البديهي أن يكره نسخها الأخرى.

10

للحب جدله الخاص، وهو جدل لا نراه في الكتابات السائدة عن الحب. في هذه الكتابات نرى كائنين يحبان بعضهما، ولا تحول دون هذا الحب وتحقق هدفه: الاتحاد (الجنسي والقانوني) إلا عوائق خارجية (العادات الاجتماعية مثلاً). نرى في هذه الكتابات الحب كعاطفة منجزة، نهائية، لا تاريخية تقريباً. لا مشاكل داخلية فيها. ومن العجب أن هذه "المشاكل الداخلية" بالتحديد شأن: الغيرة، صد الحبيب وملله، الحب من طرف واحد..إلخ هي التي تشغل الحيز الأكبر من قصائد الشعر العربي والأغاني العربية. ولا تعجب إذا كانت هذه الكتابات قلما تركز على ذلك العامل الأساسي في الحب الذي نراه في القصائد والأغاني: الجمال.

وقد سلمت رواية يوسف إدريس من هذا العيب. إن البطل يصف بدقة تجربته في حب ملتبس، مليء بالشكوك والتساؤلات والحزن والفرح، إنه ليس أمراً منجزاً، إنه عملية ديناميكية لها، كما قلنا، جدلها الخاص، وهي عملية تسيّر مجرياتها عوامل داخلية أساساً، عوامل تتعلق بتطور نظرة كل من الطرفين إلى الطرف الآخر.

والبطل يحيى، الذي رأينا كيف انتقى محبوبته، ما انفك منذ بدء العلاقة يرصد رصداً دقيقاً، ومستعملاً موهبة في التحليل النفسي مرموقة، كل إشارة من إشارات المحبوبة الدالة على اقتراب (إنها تحبه) أو ابتعاد (إنها لا تحبه)، واصلاً ذروة السعادة في الحالة الأولى، (ونصيغ تحليل هذه الحالة كما يلي: إنها شعور بإمكانية الانتقال إلى الطبقة الأعلى في اللاشعور

الاجتماعي، وبإمكانية العودة إلى الحالة الأمومية في اللاشعور الأعمق. وذلك عبر الاتحاد مع رمز الطبقة الأعلى في اللاشعور الاجتماعي، ومع رمز الأم في اللاشعور الأعمق، الذي هو المحبوبة في الحالتين)، واصلاً ذروة الغم في الحالة الثانية ،(إنها على العكس: الشعور باستحالة الانتقال إلى الطبقة الأعلى في اللاشعور الاجتماعي، والشعور باستحالة العودة إلى الأم في اللاشعور الأعمق، بسبب صد المحبوبة. الرمز المزدوج للطبقة الأعلى وللأم). وبحسب تحليلنا فإن الحب هو أساساً علاقة لأدنى بأعلى. ومن هذه النقطة تنبثق مجريات عملية الحب، "جدل الحب".

الأدنى يريد أن يندمج بالأعلى. لا بد للأعلى إذن أن يظل "أعلى" من جهة، فإن "انخفض" بشكل ما، كف عن أن يكون موضوعاً للحب. غير أنه من جهة أخرى إذا انخفض فإن إمكانية الوصول إليه تزيد.

في الرواية تهجو الممرضة أمام الدكتور (بطل الرواية) الحبيبة، فتقول عنها: "مشيتها زي شيتا". ويكون تأثير كلامها كما يقول أنه: "استغرق جزءاً أكبر من تفكيري، وآثرت بل وتمنيت أن يكون كلامها صحيحاً، وأن تكون لسانتي (اسم البطلة، ملاحظة لنا) عيوب ليزداد أملي فيها" (ص33).

والبطل الذي يعاني من عقدة قبح شكله، نظر إلى العيوب المحتملة لحبيبته "وكأني قد أصبحت على قدم المساواة مع سانتي، وكأن مشيتها تلغي بشاعة ابتسامتي، وكأننا أصبحنا أنداداً" (ص34).

إن البطل (ولا يمكن فهم هذا التناقض إلا بعده أحد قوانين جدل الحب) يريد أن يثبت وضعين متناقضين لحبيبته من جهة أنها "أعلى"، ومن جهة أخرى أنها "ند".

والمحب قد يتبع أسلوباً آخر لإثبات الندية غير تنزيل حبيبته من عليها: إنه رفع الذات. وها هو البطل في دار الأوبرا يمتلئ بالنشوة عندما تبدي امرأة "انبهارها" به أمام المحبوبة (ص 39). وها هو البطل يغيّر مكان سكنه من حي شعبي "بولاق" إلى حي أرستقراطي "الزمالك" (ص 101).

وفي الرواية نرى نفس جدل الحب في حالة معكوسة، هي علاقة البطل مع "لورا". إن لورا التي تحبه لا تلاقي منه غير الاحتقار، غير أنه لا يتردد في استخدامها لإثارة غيرة حبيبته.

11

ماذا يريد المحب؟ أيريد الوصول الجنسي إلى المحبوب وكفى؟ ها هو ذا البطل يجيب، وقد بدا على حبيبته أنها قد توافق على علاقة جنسية معه: "إنها لا تتصرف كمن يحب، إنها تتصرف كمن يغامر"

"أنا لا أريد مغامرة عابرة، أنا أريد أن تحبني مثلما أحبها" (ص 86).

الحب هو إرادة الاندماج. وعندما يريد المحبوب أن يندمج بك فهذا يعني أنك بالنسبة إليه مثلما هو بالنسبة إليك. أنت إذن بالنسبة إليه

الطبقة الأعلى، رمز الترف، رمز الأم، أنت قد اندمجت بهذا الرمز الموحد. ها هو ذا المفقود قد وجد. ها هي ذي "الذات المثالية" قد تحققت.

ونستنتج هنا نتيجة هامة جداً: إن الحب ليس هو وحسب سعي إلى الصعود. إنه أساساً سعي إلى اعتراف الآخر، الأعلى، بأننا نحن أيضاً "أعلى". ولهذا لا يقنعنا الواجب، أن يحبنا المحبوب لأن هذا واجب، ولا يقنعنا الإجبار، إجباره على الحب، يجب أن يكون المحبوب حراً تماماً في حبنا. هذه النقطة الهامة التقطها سارتر في "الوجود والعدم".

والتفسير النفسي لهذه الحقيقة، هو أن المحبوب عندما يحبنا فهو يكرس انتهاء حالة الانفصال، هو "يحبنا" فيضعنا كموضوع لرغبة الدمج، إن الحب هو رغبة في أن نصبح محبوبين، وكما هو رغبة في أن نندمج: هو رغبة في أن يُرْغَب في دمجنا (ببناء يرغب للمجهول).

الحب هو رغبة في الحب. أيضاً.

12

تعرف البطل إلى محبوبته في غمار نضال سياسي، نفهم من بعض الإشارات أنه نضال نخبوي ذو اتجاه يساري، وهو وإن كان في الحب قد انتقى "بيضاء" (وهو اسمها باليونانية، يقول على لسانها عن معناه: "صعب ترجمته. ولكنه شيء يعني الفتاة ذات اللون الأبيض أو الفتاة الشقراء أو على وجه الدقة الفاتحة" (ص 23)). بما يعكسه هذا اللون من دلالة على

الغرب بالتعاكس مع اللون الأسمر، رمز الشرق، فإنه في السياسة قد انتمى إلى فكر أوروبي المنشأ، وها هو ذا يصف زعيم جماعته الذي كان كما يقول "يقدّسه": "حقيقة كانت أحياناً تبدر منه آراء لا يهضمها عقلي، ولكني كنت إذا ناقشته يقنعني، بل يفحمني، ومع هذا أبقى غير مقتنع تماماً بما يقول. كان يتكلم عن الفلاحين مثلاً، ويدافع عنهم، ولكني أعتقد أنه يدافع عنهم دون أن يعرفهم. وكان يتكلم عن (مصر) ولكني كنت أحس أن (مصر) التي يتكلم عنها غير مصر التي أعرفها. وكان يتكلم عن (الثورة) ولكني أحس من أعماقي أن الثورة التي يتكلم عنها غريبة تماماً عن نفسي، وكأنها ثورة أجنبية، أو ثورة لا يمكن تحقيقها إلا في الكتب، وحتى الكتب التي كان يحملها كان معظمها كتباً فرنسية.

والأشعار التي يحفظها كان معظمها لبيرون وشيلي ولافونتين وبول إيلور وعشرات غيرهم، ويردد أمامي بعض مقاطع من شعرهم (...) لأمر ما كنت أحس أن البارودي مصري دماً ولحماً، أعرفه وأعرف أباه الشيخ المتخرج من الأزهر، وأعرف بيتهم في المغربلين ومع هذا فعقله أحس به عقل خواجة".

"...ولأنني كنت أقدّسه كما قلت، بدأت أعتقد أنني لا بد مخطئ في أحاسيسي تلك، وأنني أشعر هكذا لأنني كما يقولون أحياناً (فلح) أو متعصب لقوميتي وشعبي أكثر من اللازم".

"والواقع إنـه لأمـر محير، ولكنـه كـان الحقيقـة، كنـت بطبيعتي –ولا أدري لمـاذا – أعشـق كـل مـا هـو أوروبـي، وخاصـة الأوروبيـات" (الاستشهادات الماضية من الصفحتين 180، 181).

كما رأينا من قبل صراعه النفسي بين انتمائه القروي وطموحاته المدنية، ها نحن نرى صراعاً موازياً بين انتمائه الوطني وانتمائه الأيديولوجي الغربي.

في الاستلاب التام، الصافي، تُنْبَذ "الذات الحقيقية" تماماً لصالح "الذات المثالية"، غير أن الموقف النقدي للبطل من "ثورة" الخواجات ومن المدينة يدلنا على أن استلابه غير تام.

ومع ذلك فهو واقع في أزمة انتماء: إن انتقاده لانتمائه الأيديولوجي (وهو علامة صحة لا استلابية) يقابله تعلق عاطفي بهذا الانتماء، فما إن يخرج البارودي من السجن ويجد نفسه في حفلة رفاقه السياسيين حتى يعود إلى الإحساس بسعادة انتمائه إلى هذه المجموعة "وما كادت تمضي بضع دقائق حتى كانت كل وساوسي قد زالت وحتى كنت مرة أخرى أحس أنني في حضرة البارودي الذي عرفته دائماً، والذي لم يغيّر منه السجن جزءاً واحداً من تفصيلاته، وحتى كنت أحس بسعادة حقيقية مبعثها إحساسي بالعودة إلى الحياة وسط مجموعة مترابطة قويّة، أكن لها أقوى الحب، ويملؤني وجودي بينها بالفخر. ما أروع الانتماء" (ص 262).

13

لنحاول الآن أن نقوم بجردة لاتجاهات البطل النفسية: إننا نقسم هذه الاتجاهات إلى ثلاثة أنواع:

أ ـ اتجاه سوي: ونقصد به الاتجاه النابع من انتماء واقعي ناضج مقتنع إلى "الذات الحقيقية".

ب ـ اتجاه عصابي: ونعني به النظر إلى الأشياء من منظار العلاقة الطفولية المبكرة (الأوديبية وما قبلها).

ج ـ اتجاه استلابي: ونعني به النظر إلى الأشياء من منظار الأيديولوجيا السائدة. إنها بالضرورة (حتى الآن على الأقل) أيديولوجيا الآخر: (الطبقة الأعلى، الغرب، المدينة) وهو منظار ينبذ الذات الحقيقية ويضعها في موضع دوني.

نرى عند البطل:

أ ـ اتجاهاً سوياً يقيّم فيه ايجابيات وسلبيات طبقته الفلاحية وعمال المدن أيضاً بصورة موضوعية. وتجاه المحبوبة يقيّمها كامرأة واقعية من لحم ودم لها حسناتها وسيئاتها، وكامرأة صالحة لأن تصبح موضوعاً جنسياً.

ب ـ اتجاهاً عصابياً: ينظر فيه إلى أهله بعين الذنب لأنه يحتقرهم، وينظر إلى حبيبته كأم، وإلى الجنس كإثم بحد ذاته.

ج ـ اتجاهاً استلابياً: إنه يحتقر أهله وشريحته الاجتماعية وقوميته ويحترم المدينة والغرب.

14

انتهى حبه للطوبى السياسية الأيديولوجية (ونعني بالحب هنا معناه الدقيق لا المجازي) نهاية سوية. استنتج أن "الأساليب الأوروبية في العمل الثوري" لا يمكن أن تؤدي إلى ثورة حقيقية ننقذ فيها بلدنا (ص 184).

ولم تكن نهاية حبه لسانتي بنفس المستوى. وفي الحقيقة لا يمكن الحديث في هذا الحب عن "نجاح" لأن هدفه غير واضح: ليس الهدف جنسياً: "كنت أتصورني جالساً معها أتحدث إليها، أضحك معها، أقترب منها، أقبّلها، أما أن أتصور نفسي نائماً معها في فراش واحد فذلك أمر لم أستطعه"(ص 173).

ولم يفكر فيها كزوجة "أبداً لم أفكر فيها كزوجة لحظة واحدة" (ص 127).

إن المحبوب هو رمز للأماني المكبوتة، لكنه ليس هو هذه الأماني نفسها، وهو لا يحققها.

القسم الثاني:

مشكلة الانتماء:

يعرض لنا الكاتب مثالاً نادراً في تعقيده على مشكلة الانتماء، ونحن نرى هذا النوع من الأمثلة عادة عند المثقفين وعند من يحبون تسمية

أنفسهم "المثقفين العضويين" بشكل خاص، رغم أن هذه التسمية نادراً ما تكون مبررة وخاصة بعد رحيل مبدعها بعشرات السنين، أي في هذه الأيام.

فالبطل فلاح من حيث الأصل، طبيب من حيث الاصطفاف المهني، وإن كان ينتمي إلى تلك الشريحة الدنيا من الأطباء أي الأطباء الموظفين، ومحاولته بالعمل كطبيب عيادة خاصة فشلت في النهاية، والسبب لا ينتمي إلى حيثيات العمل المهني بحد ذاته، بل إلى أسباب أيديولوجية - أخلاقية بأحد المعاني، وهو يعلن انتماءه إلى مصريته، بل وثمة إشارة إلى دائرة عربية وإفريقية، مجرد إشارة تعني نوعاً من الرابطة الثانوية، ثم إنه ينتمي إلى أيديولوجيا اشتراكية الطابع، وإلى عصبة سياسية تعتنق تلك الأيديولوجيا.

وهذا المسح العام لدوائر انتماء "الدكتور يحيى" يغفل طبعاً بعض روابطه الثانوية التي لا يمكن إهمالها لعدم وضوح تأثيرها في صراعاته الاستلابية..

والانتماء لا يكون مشكلة، بل ولا داعي لإعلانه أصلاً، إن لم يواجه بالتهديد، أي إن لم يدخل الصراع.

لذا سنحدد "أزمة الانتماء" لدى الدكتور يحيى بالأصعدة الثلاثة التالية: الوطني، الأيديولوجي، العصبوي.

وسنسمي الاستلاب الناجم عن "تمشكل" كل منها، بالترتيب نفسه: الاستلاب العنصري - الاستلاب الأيديولوجي - الاستلاب العصبوي.

ويتداخل كل من الاستلابين الأيديولوجي والعصبوي عندما ينتمي الفرد إلى "عصبة أيديولوجية" وإن كان هذا التداخل لا يمنع تمييزهما وليس بهدف تسهيل البحث.

أما الاستلاب الطبقي فهو يبدي جوانب هامة تتعلق بالانتماء، وقد بحث عندما تعرض للحب في الرواية، أما الجوانب الأخرى فيمكن تسقّط مكانها بسهولة عند دراسة سلوكه المستلب مدنياً تجاه أصله الريفي، و"زملكاوياً" تجاه مسكنه القديم في "بولاق"، الحي الشعبي، واللمسات الاستلابية الواضحة الأخرى التي ذكرت في الفقرة الخاصة بمشكلة الحب، ولكن الوضع المعقد لطبيبنا يجعل استلابه الطبقي شديد الخصوصية ولن نتعرض له هنا على كل حال.

ولنبدأ بفحص الانتماء الوطني: وسنعرض المقارنة التالية التي توضح إشكالية الانتماء لدى المثقف: فالفلاح المصري مثلاً يعرض ، إذا طُلب منه ذلك، هوية واضحة وبسيطة: إنه مصري، تناسبه تماماً، بل ولا يعرف سواها، الجلابية أو القفطان، وليس هناك تساؤل في داخله حول هذا الموضوع، تماماً ككل "المواضيع" الأخرى التي تشكل بناءه الداخلي — الجوهر - والخارجي –الشكل -. أما الانكليزي مثلاً، فهو بالنسبة له غريب شكلاً ومضموناً، ويقف في جهة أخرى لا تتقاطع أبداً مع الدائرة التي يقف فيها، إن انتماءه لا يمثل إشكالية من أي نوع، وصراعه مع الإنجليزي هو صراع بسيط وليس "متمشكلاً".

إن نظرة الفلاح إلى "الخواجة" هي نظرة دونية بلا شك، وهي تعبر عن استلاب عنصري وهو واضح تماماً . ولكن ليس هناك "أزمة" لانعدام التقاطع، حتى ولو حدث صراع مادي مباشر فهو صراع "براني" لا يتغلغل إلى أعماق النفس، وفلاحنا المصري ذاك لا يتمنى بأية حال أن يصبح إنجليزياً ، ولا يفكر بذلك مطلقاً . والمسألة ذات أبعاد صعبة الحصر، وتطال الدين والعادات والتقاليد ، وما هو أهم من ذلك، أي الاستحالة المطلقة واقعياً .

الدكتور يحيى بدوره لا يتمنى أن يصبح إنكليزياً ، ولكنه يتمنى أن يكون مثل الإنكليز في النظافة والنظام، وهذا يذكرني بقصة قصيرة لكاتبة مصرية (أمينة قطب) تصف فيها شعور خادمة فلاحة الأصل عندما "عُلِّمت" (بتشديد اللام، والبناء للمجهول) أن من الخطر ترك الذباب على الوجه، فقد شعرت بأن هذه المعلومات "غريبة" تماماً ، إن قيم الأجنبي أصبحت قيماً شخصية للدكتور، أي جزءاً من "أناه الأعلى" وليست غريبة كما هو الحال عند الخادمة التي ذكرناها . إذن لم يعد احتكاكه بذلك الأجنبي شيئاً برّانياً .

وهو ينادي في المظاهرة "تسقط إنكلترا" بصدق. ولكن هذه "الإنكلترا" تعني "الجيش الإنكليزي" لا الحضارة الإنكليزية...إن الصراع الانتمائي عند دكتورنا يقبع في الداخل، في الجوّاني. وليس برّانياً أبداً ..ولكن الذي يميزه عن مثقفين آخرين – في العصبة الثورية نفسها ذات الثقافة الأوروبية – هو نوع من الوعي غير الاستلابي يجعله يتذكر ذاته الحقيقية المقاومة للاستلاب ويقوم بـ "تغييرات لا إرادية في سياسة المجلة واتجاهاتها، ويبحث فيها بعض مشكلات بلادنا بالطريقة المحلية، وباللغة التي يفهمها

شعبنا . وبدأنا نردد شعارات أقرب إلى طبيعتنا وروحنا من الشعارات "العالمية" التقليدية المحفوظة" (ص 185).

ولكن ذلك يتم في الأسلوب والتكتيك، أما الأهداف فلا شيء يدل على تغيير حقيقي فيها . إنها تلك التي يعبر عنها البطل بهذه الطريقة البسيطة : "النظام الذي نكاد نكرهه نحن ينقلب بين أيديهم إلى فن ، فن النظام ، الطعام بنظام ، والحرب بنظام ، والحب بنظام . كنت إذا رأيت هذا كله أحس بشجن ، برغبة خفية ملحة أن أصبح ونصبح جميعاً مثل ذلك الكائن الأبيض المعقد ذي الوجه الأحمر ، غير أنني – وهذا هو العجيب –لم أتمنَ قط أن أصبح أوروبياً . .كنت أتمنى في أحلامي أن يصبح لي مثل قدرتهم العجيبة على الإبداع والنظافة والنظام . ولكن لي أنا ، وأنا ابن عرب هكذا ، دون أن أكون مستعداً إلى تغيير شعرة واحدة مني"(ص 181).

أي باختصار يريد دكتورنا الثوري أن تصبح بلاده مثل إنكلترا ولكن مع بقائنا أبناء عرب .

إن مثقفنا هذا يعبر بكل وضوح عن "أزمة استلاب عنصري" وهي بنسختها هذه خاصة بالمثقفين (كون ثقافتهم الأوروبية تفتح لهم ثغرة في جدار استلابهم ذاك) وقد سبق أن صورنا الاستلاب العنصري للفلاح ، وقلنا إنه بسيط غير متمشكل وغير مأزوم .

لكن الذات الحقيقة لبطلنا لا تغيب وراء جدار الكبت الاستلابي تماماً ، بل إنها تبدو أحياناً بقوة وخاصة على صعيد العمل السياسي ، وأحياناً بشكل خجول وخاصة على الأصعدة الأخرى الذاتية .

إذن فالانتماء واضح ومادي، شديد الملموسية عند الفلاح، ولكنه غامض ومأزوم عند المثقف، ولكن مثقفنا يحن ويشتاق، بل ويريد الانتماء بكل قوة، إنه يقول: "ما أروع الانتماء" في غمرة حفلة له مع رفاقه في المجموعة، وهذا الانتماء الذي يجعله يتنازل عن بعض أفكاره الحقيقية هو الانتماء العصبوي، ولذلك فسنتحدث عنه:

"وكل يوم كنت أؤجل القرار (أي قرار قطع صلته بالمجموعة والبحث عن طريق آخر يكون مقتنعاً به - ملاحظة من عندنا)، لا بحكم العادة والكسل فقط ولكن لأني كنت - رغم إيماني المطلق بخطأ هذا الطريق - أخاف أحياناً أن أكون أنا المخطئ. وبصراحة ليس هذا كل شيء، فقد قضيت سنوات طويلة أكافح جنباً إلى جنب مع تلك المجموعة من الناس، وفوق رباط العمل تآلفنا كأشخاص وكأصدقاء، حتى لم يعد لي أصدقاء آخرون، أصبحوا هم كل أصحابي وأقربائي ومعارفي...

وحين عرفت سانتي فرحت. ولعل جزءاً كبيراً من فرحتي كان راجعاً إلى أنها جعلتني أؤجل ذلك، وجعلتني أعود إلى صحبة طريق كدت أكرهه رغماً عني، جعلتني أعود أتمنى أن تحدث المعجزة وأن ننجح فعلاً في تغيير كل ما نراه غير قابل للتغيير"(ص 185 - 186).

إن هذا الاستلاب العصبوي يجعل بطلنا يبدأ اجتماعاته بمهاجمة سياسة المجموعة بشكل "يكاد ينفجر بالثورة" ولكن ما إن يبدأ زعيم تلك المجموعة بنقاشه وتفنيد آرائه، حتى يعترف صاحبنا بخطئه، وبأنه مقصّر،

ويتعهد بإصلاح ذات نفسه، رغم أنه يخرج من الاجتماع "أكثر إيمانا بآرائه قبل الدخول إليه" (ص 186).

فلنتأمل تلك الطريق من الانتماء إلى الاستلاب: لقد بدأ انتماءه العصبوي بانتماء أيديولوجي "للقضية والشعب"، حسب تعبيره، ويخبرنا عن موقفه من المجموعة: "كان يبهجني أن أسمع عن بطولاتهم، ويبهرني أن أراهم يفكرون ويعملون وينظّمون، فقد كنت أعلم أن كل هذا من أجل بلدنا، ومن أجل الشعب، الشعب الذي لا أعرف متى أدمنت حبه أو لماذا أدمنته. والبلد الذي نشأت أحس به كأمي الكبيرة التي لا تموت أو لا تهرم ولا تنتهي، حبي لها لم يكن حباً بتعقل كحبنا للرجل الأب، كان حباً بلا حدود كحبنا للمرأة الأم" (ص 183).

ويبدو أن صورة الوطن الأم قد أسقطت على المجموعة بحيث أصبح الانفصال عنها مستحيلاً (وهذا التعبير للكاتب)، رغم كل الاعتراضات على نظرتها وتكتيكها. وهنا يمكن أن نفترض الدور الخاص لعقدة هجر الأم التي تم التحدث عنها في فقرة الحب. فالخوف من هجر آخر للأم البديلة يلعب دوراً خطيراً في التنكر لذاته الحقيقية، التي يعبر عنها الكاتب مراراً وتكراراً في استعراضه لشعوره الذاتي العميق "بالخطأ المطلق للطريق الذي تسير عليه المجموعة" (والكلمات للبطل في ص 185).

إن الانتماء العصبوي أيديولوجية تغلب عليه صفة الانتماء الأمومي الدمجي، وتعبير "دمجي" يشمل كلاً من الاستدماجي والاندماجي، والفرق واضح بينهما. وفي كل مجموعة هناك "أب" يؤمن اللحمة لها. ولفرويد

بحث شهير حول دور القائد من زاوية التحليل النفسي الجمعي، يمكن الاستفادة منه هنا، ولا داعي لتكرار مضمونه.

إن عوامل ثانوية تجعل البطل يؤجل قراره بالانفصال، وهو قرار مستحيل على كل حال، ووجوده يؤكد فقط أن ذاته الحقيقية لم تستلب تماماً، مثل موقفه من أن "عملاً في طريق مشكوك بصحته خير من لا عمل بالمرة"، ولكن العامل الحاسم في ذلك هو وجود سانتي أي المحبوبة، وإذا كانت المجموعة محلاً لإسقاط رمزي للأم، فإن سانتي هي تجسيد مادي بديل لهذه الأم، وانتماؤها للمجموعة كافٍ لجعل كاتبنا يعود "لمحبة طريق يكرهه رغماً عنه".

إن درجة الاستلاب في أي انتماء تزداد طرداً مع درجة عاطفيته. ومثال علاقة الدكتور يحيى بهذه المجموعة واضح للدلالة على هذا. فنمو الوعي الذاتي للبطل كان قد بدأ يرشحه للتخلص من الموقف الاستلابي ليعود إلى ذاته الحقيقية، ولكن ظهور سانتي رفد علاقته بالمجموعة، وهي أصلاً استمرت لأسباب عاطفية، برابط عاطفي جعله يعود للتنكر لتلك الذات الحقيقية مرة ثانية، أي يعود إلى الموقف الاستلابي نفسه.

إن شخصية الدكتور يحيى هي الشخصية الأكثر مأساوية، لأن صراعها يدور على صعيد غير صراعي في الحالات العادية، وليس صراعاً مع الأب على حب الأم كما في أوديب، بل على حب الأم مع الأم نفسها، ليس غريباً أن يعيش البطل جوهر الصراع نفسه في صورتين متتاليتين، فالأم الهاجرة في عائلته الأولى تشكل "الصورة المرجعية" لكل أم تالية في حياة البطل:

فالمجموعة الثورية متغربة في أفكارها وتعاملها مع الابن (الجماهير)، وسانتي "المحبوبة" لا تبادله الحب وتهجره في النهاية، وفي الصراع مع الأب الزعيم لا تقف الأم معه، كما أن الأم الأصلية (أو المرجعية، انسياقاً مع مصطلحنا) لا تطيق زواجها من الأب كما يخبرنا البطل. وكما أن الأم المرجعية كانت تحب بقية إخوته باستثنائه هو، فهو يشك بعلاقة خاصة بين سانتي و"أحمد شوقي" وهو الذي يمكن تشبيهه بالأخ الأكبر في المجموعة.

إن التنكر للذات الحقيقية لصالح ذات غريبة هو الاستلاب، ولا يكون ناجحاً إلا بالاندماج بتلك الذات الغريبة، وهذا لا يحدث بدوره إلا إذا أمكن تغييب الذات الحقيقية بآلية كبت، أما إذا لم يحدث ذلك، وهذه هي حالة صاحبنا، فالفشل هو النتيجة المحتمة. بطلنا المنبوذ الذي يحمل في أعماقه رسالة واحدة في الحياة هي بمصطلحات اللاشعور العميق: استعادة حب الأم يفشل في تحقيق رسالته في كل "ترجماتها" التالية، فالعمال الذين يمنحهم كل ما يريدون يودعونه بهتاف "يسقط الدكتور يحيى"، وحبيبته تهجره بعد أن تصفه بالذئب، وتطلب منه أن يخجل من نفسه، ومجموعته ترفض آراءه، وينتهي الجميع في السجن في نهاية الأمر.

إن الانتماء إما أن يكون استدماجياً، أي أن يستدمج المنتمي موضوع انتمائه، أو أن يكون اندماجياً حيث يندمج المنتمي بموضوعه. والانتماء الأمومي يبدأ استدماجياً، وقد يفشل وينتهي اندماجياً. وقد حصر بطلنا صراعه في هدف الاستدماج للمحبوب، الرمز الأمومي، رافضاً الانتقال إلى الحل العملي، أي الاندماج، رغم أن بوادر فشل كانت تبدو للعيان، كان

بهذا يختار طائعاً ولكن بدون وعي كامل هذا الفشل، والسبب في ذلك واضح وهو أن ذلك الاستدماج هو فقط ما يشكل تلبية الدافع اللاشعوري الأعمق لديه، وهو السيطرة على الأم النابذة. وتراجيدية الموقف تتمثل في علمه الأكيد كما يقول "أن الإصرار والعناد قد يصلح في أي شيء إلا في الحب"، ولكن المشكلة أن "الموت عندي كان أهون من الفشل"، والتعبير السابق عن الانتماء يشير إلى المرحلة المرجعية الأولى في حياة الفرد البشري، وهي مرحلة الطفل في علاقته العاطفية الأبكر.

فهل كانت العلاقات الانتمائية اللاحقة لبطلنا تسير بالصورة نفسها؟ من الواضح أن الانتماء الاستدماجي لا ينجح في حالة العمل مع مجموعة إلا بالنسبة للشخصية القيادية، ولذلك فلم يكن أمام بطلنا إلا اللجوء إلى الحل العملي أي الاندماجي، ولكن هذا الحل بالذات لا ينسجم مع شخصيته في أعماقها لسببين: أحدهما موقفه الانتمائي الأمومي الذي شرحناه، وثانيهما: الحضور الضاغط لذاته الحقيقية المضادة للاستلاب. لذلك كله فانتماؤه العصبوي كان انتماء صراعياً.

ورغم الأدلة على النتائج الاستلابية لهذا الانتماء فقد بقي هذا الاستلاب ناقصاً. وفي استشهاد سبق ذكره يعلن البطل إذعانه ونقده لنفسه رغم أنه يشعر في داخله أن موقفه صحيح. غير أن هذا التحليل لا يتعرض إلا إلى نصف المشكلة، فالفرد سيختزن في لاشعوره الاجتماعي الأعلى طبقة من اللاشعور العميق، دوافع أخلاقية إلى جانب دوافع أخرى يستبطنها من مجتمعه التفاوتي، وهذا الفرد عندما ينتمي إلى مجموعة

ستتشكل "أصدقاءه وأقرباءه..." - كما يقول الكاتب - أي أنها ستحتكر صفة المرجع التقييمي لنشاطات ذلك الفرد، ومن ثم فإن أي تجاوز لقيم هذه المجموعة سيسبب للفرد المستلب عصبوياً شعوراً بالإثم هو المضمون النفسي للاستلاب الأخلاقي. وفي الرواية التي بين أيدينا كثير من الأمثلة على حالة الخجل التي كان يقع فيها البطل كلما واجه مجموعته بسبب إحساسه بالإثم الناجم عن استغراقه بعلاقته بسانتي في الوقت الذي يجب فيه، حسب المنظومة القيمية للمجموعة، أن يتفرغ للعمل السياسي، ناهيك عن استدراجها إلى الغرام وهي المرأة المناضلة التي تحب زوجها وعلى أساس نضالي أيضاً.

ومن المظاهر الأخرى للاستلاب العصبوي التي توضحها الرواية أن تلك العصبة أفقدته "الإحساس بطعم الناس العاديين، بل جعلتني أمجّ هذا الطعم، وأمجّ الحديث العادي الذي قد أجبر عليه حين يأتي لزيارتي قريب أو أوجد في حضرة أطباء أو موظفين"[لخ] (ص 186).

وهذه الصورة الأخيرة أنموذجية فيما يتعلق بـ "المثقفين العضويين"!.

---

(1) . الواقع دائماً، في حال وجود ذات حقيقية محتفظة بملكة النقد، هو عدو الاستلاب الأول. وبخصوص الناس العاديين يكتشف طبيبنا في حي بولاق: "كان منظرهم يأسرني ويملؤني بإحساس غامر عجيب، وجوه مصرية (...) حافلة بكثير من خفة الدم (...) وكلامهم مهما بدا (...) تحس به صادراً عن روح حلوة كالعجمية لا تشبع منها أبداً....." (ص 61).

إن الطريق الذي رسمناه من الانتماء إلى الاستلاب يكاد يكون إجبارياً ولا "يفرمل" السير فيه إلا تكوين متكامل ومتبلور للذات الحقيقية، وحالة بطلنا ليست حالة أنموذجية على هذا الصعيد، وقد ساهم في فرملة مسيرته الاستلابية فشل صراعه مع الزعيم الذي صادر إمكانية أن يصبح هو بنفسه زعيماً أي أن يمارس "استدماج العصبة"، هذا من ناحية، وفشله في أن يستبطن قيم الزعيم أي أن "يندمج بالعصبة"، من ناحية أخرى. ولعل من المبرر اقتراح تحليلنا النفسي لشخصيته - الموقف من الأم -كخلفية تفسيرية تهيئ لهذه النتيجة التي لم تصبح ناجزة إلا بفضل التطور اللاحق للبطل، في مرحلة الصراع الاستلابي للذات الحقيقية.

وأخيراً، فها نحن نستعرض الانتماء الأيديولوجي لهذا "الفاشل عاشقاً وثورياً":

لا يعطينا الكاتب صورة دقيقة عن الأيديولوجيا التي يحملها بطله وإن كنا نعثر بشكل أساسي على عنصرين من عناصرها: الأول يتعلق بالوطن، والثاني بالطبقة، وسنستمد مثالنا من العنصر الأخير - ويمكن إضافة تكتيك الثورة أيضاً -:

البطل اشتراكي، لذا فلديه صورة أيديولوجية عن العمال، وقد دعم هذه الصورة في ذهنه عدد من العمال كان يلتقي بهم في "لجنة الطلبة والعمال" التي كانت تقود الكفاح ضد المفاوضات، كما يقول، إن صورة أعضاء هذه اللجنة من العمال الذين كانوا يأتون إلى الجامعة بعفاريتهم الزرقاء والصفراء قد أُسقطت على كل الطبقة. وعند تخرجه من الجامعة

واشتغاله كطبيب لورش السكك الحديدية أصبح وجهاً لوجه مع هذه "الطبقة المقدسة"!

وكأي مستلب أيديولوجياً استبدل الواقع الفعلي بالواقع الأيديولوجي، فعامل عمال الورشة على أنهم تلك البرولتياريا الموصوفة في الكتب، وأصبح همه "الاستيلاء على قلوبهم"، كما يقول البطل، ولاحظ الروح الاستدماجية في تعبير الاستيلاء هذا، ولكن الأحداث التالية جعلت الاستمرار بهذه المعاملة مستحيلاً، وقفزت الصورة الواقعية لهؤلاء العمال لتجابه حلمه الأيديولوجي، وليكتشف أنهم منافقون كذابون، وأنه بالنسبة إليهم ليس أكثر من "بصمجي"، أي يوقّع على الإجازات المرضيّة، وفي النهاية يخرج البطل كلياً من هذا الموقف الاستلابي تحت تأثير الواقع من جهة، وبسبب الوعي الذاتي من جهة أخرى.

إن الاستلاب الأيديولوجي هو آخر الاستلابات حدوثاً على سلم العمر الزمني للفرد. ومن الضروري هنا تمييز ما نسميه اصطلاحاً بالاستلاب الأيديولوجي عن تلك المنظومة، وإن كان ليس من الضروري أن تتمتع بالانسجام الذي توحي به كلمة "منظومة"، من القيم والأفكار التي تشكل ما دعاه فرويد "الأنا الأعلى" والذي يستبطنه الفرد باكراً جداً، أي في مرحلة تكوين اللاشعور الباكر أو الأعمق.

فمرحلة الاستلاب الأيديولوجي تشير إلى العملية التي تحدث في فترة تكوّن الإدراك المعرفي الواعي المستقل للفرد العاقل، والتي تنتهي بانتماء الفرد إلى منظومة أيديولوجية تتناول أساليب حياته الخاصة جنباً إلى جنب

مع صورة لمجتمع مثالي "طوبى اجتماعية". وقد تتجسد هذه المنظومة الأيديولوجية بكتلة اجتماعية تحاول قدر الإمكان تطبيق أفكار وقيم هذه المنظومة، أو تستبطنها على الأقل كطوبى برسم التطبيق المستقبلي حينما تحين الظروف المناسبة لذلك (مثال: الأحزاب الأيديولوجية)، وهنا يحدث الصراع على جبهتين: في الأولى يدور هذا الصراع بين هذه الأيديولوجيا وبين قيم وأفكار اللاشعور الباكر – العميق – الذي أشرنا إليه، وفي الثانية يدور صراع بين هذه الأيديولوجيا وبين الأفكار السائدة اجتماعياً. وإذا شئنا مزيداً من الدقة في رصد الصراعات فلا بد من الإشارة إلى صراع ثالث يدور هذه المرة بين الأيديولوجيا وبين مستلزمات الواقع نفسه التي قد لا تنسجم مع متطلبات القيم والأفكار السائدة اجتماعياً كما هو معروف. والقانون المؤكد على أية حال هو أن الأيديولوجيا هي دائماً وأبداً شيء آخر غير الواقع.

وللتسهيل، سنطلق التسميات التالية:

- **الأيديولوجيا السائدة اجتماعياً:** وهي التي يلقّنها الأبوان – أو من يقوم بدورهم – للطفل الصغير في بداية إدراكه.

- **الأيديولوجيا الطوباوية:** وهي تلك المنظومة من القيم والأفكار التي يعتنقها الفرد لاحقاً وبشكل واعٍ حر مستقل عن طريق الثقافة والانخراط في الصراع الاجتماعي والسياسي ومثالها: الماركسية والدين بأحد أشكاله.

إن تجسـيد الأيـديولوجيا الطوباويـة في مجموعـة تعمـل اجتماعيـاً وسياسياً يجعل تأثيرها الاستلابي أقوى بكثير مما لو بقيت مجرد طوبى فكرية.

وللانتماء الأيديولوجي بشكل عام أشكال مختلفة، فقد يتم الانتماء إلى المنظومة الفكرية والطوباوية بدون تجسيد مادي - عصبة ما - أو أن يكون جوهر الانتماء هو كذلك رغم وجود هذه العصبة - وهذا يحدث في حالة مفكري الحزب الأحرار والنادرين دائماً والذين يكونون قياديين عادة أو منظرين.

ولنسم هذا النوع من الانتماء بالانتماء العقائدي، حيث الأيديولوجيا فوق الحزب، وفوق زعامته بشكل خاص - وهنا يتم استقاء العقيدة من مصادرها الأساسية عادة - الكتب المرجعية والأفكار الأساسية التي يتم استيحاؤها من روح العقيدة -.

وقد يكون الانتماء للعصبة - وقد تعرضنا للانتماء العصبوي في فقرة سابقة - حيث يتم استقاء الأيديولوجيا من أفكار العصبة نفسها، ويكون الولاء للعصبة أولاً، وكثيراً ما ينحصر عملياً بولاء لزعيم - أو قيادة - هذه العصبة.

وأخيراً فقد يكون هذا الانتماء ولاء صريحاً وواضحاً للزعيم، وفي هذه الحالة تكون الأيديولوجيا نفسها هي أفكار هذا الزعيم (مثال الأحزاب الهتلرية) وسنسمي هذا النوع الأخير: "الانتماء الولائي".

إن هذه الأشكال الثلاثة من الانتماء الأيديولوجي هي درجات متتالية تتوافق مع درجة الانتقال من الشكل الأمومي الاستدماجي إلى الشكل الأبوي التماهوي من الانتماء، باستعمال مصطلحات تحليلية نفسية تشكل "الإحالات المرجعية" إلى حالات تطور العلاقة العاطفية للطفل مع أبويه من علاقة استدماجية للأم إلى علاقة اندماجية مع الأم، ثم الانتقال إلى علاقة تماهوية مع الأب، مشتقة من "التماهي".

إن الانتماء الأيديولوجي يتحول إلى استلاب أيديولوجي بقدر ما تكون ملكة النقد لدى الذات ضعيفة أو مضمحلة. ومثلها القدرة على الإدراك الموضوعي للواقع المجرد عن الاسقاطات الذاتية الأيديولوجية المصدر، مما يجعل صورة هذا الواقع الفعلي تستبدل كلياً أو جزئياً بصورة أخرى مغايرة مستمدة من الأيديولوجيا.

وعلى هذا الشكل يبدو الاستلاب الأيديولوجي نوعاً من "الهلوسة العقلية"، ففي الهلوسة يحس المهلوس بوجود أشياء وصور وأصوات لا وجود حقيقياً لها في الواقع، ويفسر التحليل النفسي ذلك برغبات ومخاوف لا شعورية ضاغطة على ساحة الوعي.

- في الاستلاب العنصري يستبدل الفرد ذاته الحقيقية بالذات المثالية الأعلى. وفي الاستلاب العصبوي يستبدلها بذات أخرى تنسجم مع المقاييس والمواصفات التي ترسمها العصبة. وفي الاستلاب الأيديولوجي يستبدل جهاز إدراكه للواقع بجهاز آخر "مصمم أيديولوجياً"، إن أجهزة الاستقبال العصبية هي نفسها طبعاً، ولكن هناك ميكانيزمات لتضخيم أو

تصغير أو إلغاء المحسوسات والمدركات ولتفسيرها بالطريقة التي ترغب بها الأيديولوجيا . وهكذا فالعمال الواقعيون يتم إدراكهم على وجه آخر بحيث يصبحون مجموعة من القديسين أو الشياطين، حسب الأيديولوجيا .

إذن ففي الاستلاب الأيديولوجي هناك إسقاط للرغبات على الواقع . .ولا بد من الافتراض أننا أمام عملية تلعب فيها العوامل غير العقلية، العواطف والاستيهامات، دوراً في تزييف هذا الواقع البارد والمجرد ، والذي يقف وحده -هناك. ولهذا كله بحثنا للانتماء الأيديولوجي كطريق للاستلاب الأيديولوجي عن ميكانيزمات نفسية تفسره كسلوك انفعالي، أي كسلوك "غير بريء" .

قلنا بأن الدرجة الأولى من الانتماء الأيديولوجي والأقل شحناً انفعالياً وهي التي سميناها "الانتماء العقائدي"، يمارسها المفكرون وربما الصف الأول من قيادات الأحزاب الأيديولوجية أي الذين لا يشعرون بولاء عاطفي للزعيم، والذين يربطهم بحزبهم "الواجب الأيديولوجي" أكثر مما هو "العاطفة العصبوية" .

في هذه الحالة العلاقة بالأيديولوجيا هي علاقة بطوبى اجتماعية، إنها تلك الصورة المثالية لمجتمع تنحل فيه كل المشكلات العصيّة على الواقع العنيد ، إنها المكان الذي تنتهي فيه المعاناة، أي وباختصار فهي الجنة التي تشكل نهاية للآلام، ومحلاً لإشباع الدوافع المحبطة. . . .إذن فهي أقرب ما يمكن إلى صورة الرحم الأمومي. وبقدر ما تكون تلك الطوبى نظرية محضة – أي غير مجسدة بواقع ملموس كأشخاص وأحزاب مثلاً – يمكن

استدماجها. ولذلك أطلقنا على هذا النوع من الانتماء اسم "الانتماء الأمومي الاستدماجي".

قلنا إن هذا النوع من الانتماء هو الأقل استلابية، وليس هذا بالقاعدة التي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، بل إن بعض هؤلاء العقائديين يبدون مستلبين من قمم رؤوسهم إلى أخامص أقدامهم، وتبدو أحكامهم مجرد هلوسات عقلية. ولكنهم بسبب عدم تجسيد "طوباهم" بشخص الزعيم أو العصبة يكونون أكثر حرية في الحركة من داخل إلى خارج العقيدة.

والسبب في هذا واضح وهو انعدام الرقابة الأبوية التي يمارسها الزعيم أو العصبة – سواء بشكل مباشر أو من خلال اجتياف هذه الرقابة عن طريق التماهي مثلاً – وانعدام "التجسيد الطقسي" والمؤسساتي للأيديولوجيا، ذلك التجسيد الذي يجعل المؤسسة الأيديولوجية تستغرق الفرد بكل فعالياته وتجعل إشباع دوافعه المختلفة يحدث من خلال قنواتها، أي أن الفرد سيكون في هذه الحالة متورطاً بكامل ساحته الانفعالية والعقلية...إلخ.

إن بطل الرواية التي نحن بصددها "متورط" في حالة كهذه "فالشلة" أصبحت هي "أقرباءه وأصحابه ومعارفه" كما يقول. بل إن حبيبته تنتمي إلى الشلة نفسها. ورغم أنه استطاع الخروج من الاستلاب العقائدي فهو لم يستطع التحرر من الاستلاب العصبوي لهذا السبب نفسه أي التورط بالمؤسسة الأيديولوجية ـ العصبة ـ وصراع ذاته الحقيقية – ذات أجهزة

الإدراك الواقعية غير المهلوسة – أصبح يدور على محورين: في الأول يرى الثورة بحقيقتها أي خارج التنظير الأوروبي فيقوى لديه دافع التحرر من الاستلاب. وفي الثاني يرى "المؤسسة" الثورية التي تستغرق كل روابطه الانفعالية وتمارس عليه رقابة أبوية صارمة لا ترحم – هذه الرقابة مستبطنة في لا شعوره الاجتماعي تماماً كما هو "الأنا الأعلى" الباكر عند الطفل – فيعود إلى استلابه، ولكن بدون قناعة عقلية أي بسبب دوافع انفعالية لا يفسرها إلا استبطانه لهذه الرقابة أي استلابه مرة ثانية. ولا حل لهذه الأزمة الاستلابية إلا "بالاندماج" أي بالتخلي عن ذاته الحقيقية. ولكن كنا قد أسلفنا أن بطلنا ليس من هذا النوع، ولذلك فالحل مستحيل.

إن ساحة الصراع الانفعالي في روايتنا واسعة ومعقدة، وقد حدّدنا أهداف هذا المقال بدراسة صعيدين فقط من أصعدة هذه الساحة وهما الحب والانتماء. ولذلك فسنكتفي بالإشارة إلى الصراع بين هذين الصعيدين بحد ذاتهما.

إن الاستمرار في الاستجابة لدافع الحب يصطدم لدى البطل بانتمائه العصبوي (هذا الانتماء الذي يعاني بدوره من صراع مع دوافع الذات الحقيقية للتحرر من الاستلاب العقائدي والاستلاب الولائي)، فمن قيم العصبة أن يتخلى عن حبه، وهذا ما يزيد في تعقيد صورة الصراع وتأكيد استحالة حله إلا على طريقة الاسكندر المقدوني – أي بقطعها بالسيف – وهي الطريقة نفسها التي لجأت إليها المخابرات في الرواية على كل حال... ولكن ذلك لم يحدث إلا بعد أن ضجّت الذات الحقيقة لبطلنا: "لماذا لا تترك

هذا كله وتثوب إلى رشدك؟ لما لا تضرب عرض الحائط بسانتي ولورا والمجلة وكل هذا العمل الذي لا طائل من ورائه، لماذا لا تقوم بأي عمل آخر ترضى عنه أنت، وتحس أنه أكثر جدية وفاعلية؟ لماذا تغرق نفسك إلى أذنك في تلك الدوامة التي تختنق فيها بإرادتك بكل إرادتك؟، لماذا؟" (ص 246).

3 ـ فرانتز فانون ولعبة الأقنعة:

لعل القارئ العربي يعرف "فانون" منظراً لحرب التحرير التي يخوضها "معذبو الأرض" من خلال الكتاب الذي يحمل العنوان نفسه، وسيذكر بلا شك السمة الأبرز من سمات لغة هذا الكاتب، ونعني سمة "اللامساومة".

فالعالم الذي يسوده النظام الاستعماري هو عالم مقسم (إلى مستعمِر ومستعمَر) وأحد الطرفين زائد ويجب أن يزول[لخ]، وفي سبيل هذه "الإزالة" ينبغي التركيز على هذا التناقض الأساسي، واعتبار كل ما عداه ثانوياً، فالتناقض يخضع لمنطق أرسطي صرف[بر]، وما يقسم العالم إنما هو انتساب المرء أو عدم انتسابه إلى نوع معين / إلى عرق معين. إن البنيان التحتي

---

(1) . معذبو الأرض تأليف فرانتز فانون، ترجمة الدروبي والأتاسي، الطبعة الخامسة، 1984م، دار الطليعة، ص14.

(2) . المرجع نفسه، ص14.

الاقتصادي هو في المستعمرات بنيان فوقي أيضاً. السبب هنا نتيجة: المرء غني لأنه أبيض، وأبيض لأنه غني[لخ]، وعلى ماركس أن يراجع نفسه!

وقد جعل هذا المنطق الذي لا يعرف المساومة صاحبه، أي فانون نفسه، يغادر عيادته كطبيب نفسي ليلتحق نهائياً بصفوف الثورة الجزائرية حتى وفاته عام 1961، رغم أنه مارتينيكي الأصل ويحمل الجنسية الفرنسية. "لكنه زنجي"، سيقول قارؤنا ويستأنف ملمحاً إلى الدراسة حول الشخصية المستلبة، "وقد وجد الطريقة المثلى لحل أزمته الاستلابية العنصرية" ربما.

غير أن ما دفعنا إلى كتابة هذه الدراسة الموجزة عن فانون ليس في الحقيقة تلك المثالية في سيرة حياته، وإنما ملاحظتنا التي جاءت متأخرة جداً في الواقع زمنياً ومنطقياً، للتقاطعات التي تجمعنا سواء في المنهجية أو في استخدام المفهوم المفتاحي "الاستلاب". وإذا كانت قراءة "معذبو الأرض" تفي جزئياً بفهم منهجية فانون، جزئياً فقط بسبب الطابع التحريضي الغالب على الكتاب، فإن مفهوم "الاستلاب" عند فانون يتطلب في الواقع قراءة ما كتبه عام 1952 تحت عنوان "جلد أسود، أقنعة بيض"[بر].

---

(3). المرجع نفسه، ص16.

(4) . جلد أسود، أقنعة بيض: العنوان الأصلي بالفرنسية Peau noire masques blancs، صدر في باريس عن Editions du Senil، عام 1952، ولكن استشهاداتنا هنا منقولة عن الترجمة الألمانية التي تحمل عنوان weiße Masken Schwarze Haut والتي صدرت عن Suhrkamp في فرانكفورت عام 1985م، وترجمة هذه الاستشهادات إلى العربية قمنا بها بأنفسنا.

وسنبدأ باستعراض المنهجية عند فانون الذي يقول: "سنترك المناهج لعلماء النبات والرياضيات. ثمة نقطة تختفي عندها المنهجيات" (جلد أسود ص 11).

وفي مكان آخر من الكتاب يعتذر عن عدم "الموضوعية" بحقيقة أن "الحالات المدروسة من عصابيين ومستلبين هم أخوه وأخته وأبوه" (ص 160).

ونفهم أن فانون لا يجلس في "مختبر نفسي سلوكي" ولا حتى وراء طاولة المحلل النفسي، بل إنه يتمدد بنفسه على "الأريكة" مستحضراً في ذاكرته مشاهد الطفولة والشباب في شوارع "فورت دي فرانس" في جزر المارتينيك...ولعلها كانت خطوته الأولى، في المجال الأكاديمي، للتخلص من الاستلاب الأكاديمي نفسه!.

ولكنه لا يتخلص في الواقع إلا من شكل لا غناء فيه، ككل الأشكال، فالوفاء للواقع الموضوعي هو هم أساسي من همومه، وهو مقياس لقبول أو رفض انطباق نظرية ما على الحالة المدروسة، ولذلك فهو ينكر مثلاً وجود عقدة أوديب عند السود، ويقترح وجود نوعية خاصة من الفصام في المارتنيك، إذا وجد أصلاً، ويسير مع أدلر في استخدام مصطلح "عقدة النقص" إلى النقطة التي لا تعود معها النظرية الأدلرية صالحة فيعلن: "إن المارتينيكي لا يقارن نفسه بالأبيض كأب أو رئيس، وإنما يقارن نفسه بمثيله

ملاحظة: كل ما يلي من استشهادات هي من هذا الكتاب إلا ما ذكر خلافه.

تحت حماية الأبيض" . إن المقارنة حسب نظرية أدلر تجري كالتالي : "أنا أعظم من الآخر" . أما المقارنة المارتينيكية فلها الصفة التالية : الأبيض/أنا مختلف عن الأبيض/الآخر . المقارنة الأدلرية لها حدان يحدد "الأنا" قطبيها ، أما المقارنة المارتينيكية فلها ثلاثة حدود ، والطرف الأهم فيها اجتماعي وليس شخصياً .

إن حساسية فانون ومنهجيته النقدية ، الملتزمة ، (لم نجد وصفاً أفضل يجمع ميزات عمله الشخصية وتلك المستقاة من روح عصره) جعلته يتوصل إلى فرضيات هامة جداً في حقل الإنسانيات ، منها أن البنية والتطور النفسيين مشروطان ثقافياً . وأن "صورة العالم" عند الأسود هي بيضاء لانعدام أية تعبيرات ثقافية سوداء بديلة ، وأن الأسود لا يمكن أن "يفكر نفسه" كأسود ....

ماذا عن الاستلاب عند فانون؟

في البداية لا بد من "الشكوى" من الأسلوب القلق للكتابة عند فانون ، المرهق للقارئ ، والذي لا يعبأ بالتعريفات وطريقة الاستدلال المتدرج والهادئ . ولعله الوجه الآخر لتلك المنهجية التي وصفناها بالحساسية والالتزام ، أو لعله التعبير عن شخصية الكاتب القلقة ، والتي كانت تخطو باتجاه التحرر من استلاب جنسها عبر تحليله ثم نفيه .

ونحن نزعم أن فانون قد عانى "قلقاً نظرياً" قبل القلق على صعيد العمل السياسي. وهو ما يتجلى في الانتقال من "إنسانوية" تعتبر الاستلاب نوعاً من العصاب يصيب الأبيض تماماً كما يصيب الأسود، وتعبر عنه "عقدة التفوق" عند الأول و"عقدة النقص" عند الثاني، وينبغي علاجه عند الطرفين معاً لكي تتأمن شروط "لقاء صحي" يؤدي إلى التفاهم.... إلخ، إلى موقف كفاحي يعتبر أي حوار مع الأبيض نافلاً، انظر كتاب "المعذبون في الأرض"، وأن العنف هو وسيلة الأسود المستعمَر الوحيدة للخلاص. إن المسافة الزمنية بين كتاب "جلد أسود، أقنعة بيض" و"المعذبون في الأرض" تمثل رحلة فانون تلك.

نقرأ في "جلد أسود" : "إن هذا العمل هو حصيلة ملاحظات وخبرات سبع سنوات، تعززت لدينا خلالها القناعة بأن الأسود هو عبد لعقدة نقصه، والأبيض عبد لعقدة تفوقه، كلاهما عصابيان، وهذا ما دفعنا إلى محاولة فهم استلابهما بمساعدة التحليل النفسي. (حرفياً : مقارنة استلابهما بالتوصيف التحليلي النفسي) (ص 45).

فيما يتعلق باستلاب الأسود فهو يشبه "عصاباً قهرياً" يتطور من عدم إحساس بالأمن إلى الرفض الكامل للذات. وفانون يدرس هذا "العصاب" بتجلياته شديدة التباين، ويركز على مجالين بشكل خاص هما اللغة والحب.

على صعيد اللغة "يزداد بياض الزنجي المارتينيكي، وهذا يعني، تزداد مشابهته للإنسان الحقيقي، كلما تحسنت لغته الفرنسية" (ص14). إن هذه الجملة غنية عن أي تعليق أو تفسير فيما نعتقد.

والزنجي الذي يصفه فانون "يعتنق" مع اللغة الفرنسية ثقافتها، محاولاً بذلك حل أزمته الاستلابية اندماجياً.

وإحدى النتائج الجانبية المأساوية لهذا السلوك الاستلابي هي الموت التدريجي للغة الوطنية، على الصعيد المكتوب، ولكن المصير المتوقع لهذا الحل الاندماجي للأزمة الاستلابية هو الفشل على كل حال لدى أول احتكاك حقيقي للزنجي بالمجتمع الفرنسي.

وعلى صعيد الحب، فحلم الأسود والسوداء هو الأبيض والبيضاء. والسواد مرتبط بالبشاعة والفظاظة، وحتى أكل لحوم البشر!!! لا جديد طبعاً إلا دراسة حالة أنصاف الملونين الذين هم بحكم هذا الموقع أكثر استعداداً للأزمة الاستلابية "وتعيش بعضهن كل عمرها بانتظار الأبيض، مفضلة الموت عزباء على تلويث سلالتها بالزواج من أسود" كما يخبرنا فانون...إلى آخره إلى آخره.

"إذا أحبتني البيضاء"، يقول الأسود "تكون قد أثبتت لي أنني جدير بحب أبيض، أن أُحبّ كأبيض.. أي أنني أبيض" (ص48). ولنتذكر تعريفاً للحب "إمكانية الانتقال إلى الطبقة العليا".

إن الأسود المستلب "لن يصدق نفسه" إذا وقعت البيضاء في حبه، وسيظل يكرر السؤال: "أخبريني أيتها الحبيبة: هل ستوافقين على الزواج مني رغم لوني الأسود؟" (ص 58).

عن استلاب الأبيض لا يخبرنا فانون كثيراً، لكنه يبحث بإسهاب عصاباً آخر يسميه "رهاب الزنجي"، وهذا يعني ببساطة أن الأبيض، وخاصة النساء البيض، يشعر أو يشعرن بالخوف مع مجموعة من المشاعر المرافقة غير المريحة عند الاحتكاك بالزنجي، ويعزو فانون هذا العصاب إلى "هوامات جنسية" و"بمواجهة الزنجي يتخذ كل شيء معنى جنسياً" (ص 113). ويعتقد فانون أن البيض يرون في الزنجي دوافعهم الجنسية الخاصة المتجاوزة الحواجز الأخلاقية ...إلخ.

إن "إنسانوية" فانون المشار إليها آنفاً لا تمنعه من رمي المرأة البيضاء بتهمة "التمني اللاواعي للاغتصاب" من قبل الأسود، وجعل هذه الأمنية اللاواعية تفسر "رهاب الزنجي" لديها، والانجرار من أجل تبرير هذا التحليل إلى مواقع فرويدية كان سيرفضها فيما نعتقد لولا هذا الاضطرار.

إن المجتمع الأبيض الذي تقابله عند فانون هو كتلة مصمتة لا ثغرات فيها ولا شروخ... ليست لحماً ودماً وإنما مفاهيم مجردة! وإذا كان مبدأ عزل العوامل يبرر ذلك لسهولة الدراسة، فإننا نعتقد أن لفانون أسباباً أخرى، فهو "ملتزم" سلفاً ومتمترس في الخندق الأسود، ولذلك فهو لا يعبأ كثيراً بالفروق الثانوية بين مهاجميه، كما أنه لم يدفع تهمة اللاموضوعية عن نفسه، فعلينا إذاً البحث عن تهمة أخرى مناسبة، وها نحن ذا نجدها في

معالجة الاستلاب! ففي الجواب على سؤال: كيف يحدث الاستلاب؟ يقول فانون (ص10): "إذا وجدت عقدة نقص فإنها ستكون نتيجة عملية مضاعفة: ففي البداية لدينا سبب اقتصادي ثم يتم اجتياف (استبطان) هذه العقدة، أو بالأحرى ترجمتها، إلى لغة لون البشرة!". هذا التحليل يجعله يستنتج "أن الاستلاب الأسود ليس مشكلة فردية ولكنه ذو آلية اجتماعية أقوامية. عائلية ووجودية. فردية"...ومن ثم "فإن التخلص الفعلي من الاستلاب يتمثل لنا بوعي الواقع الاجتماعي والاقتصادي" (ص 10).

ونحن نرى أن فانون لم يولِ هذا المفهوم "الاستلاب" العناية الكافية، ولربما كان ذلك ناجماً عن قلة اكتراثه المعهودة بالتعريفات و"التمنهج" الأكاديمي، أو لأن ذلك المفهوم لم يكن على الإطلاق مألوفاً في حقل علم النفس. ولقد كان مجرد استعماله في السياقات التي أشرنا إليها في هذا المقال سبقاً كبيراً رغم الالتباس وعدم الدقة أحياناً...وللكاتب أن يعرّف مصطلحاته بما يريد شريطة الاتساق والانسجام في استعمالها. إن المفهوم لا يولد في التعريف، بل في الأمثلة والتطبيقات ربما، ويبلغ سن نضوجه فقط في التعريف، وعليه عندها أن يتعرف على مراحل نموه تلك لدى رؤية نفسه معرَّفاً! ولقد فاجأنا ممثلو فانون من الزنوج بأقنعتهم البيضاء، وتتالت الفصول وتتالى معها ضحكنا معهم وعليهم عندما يتفرنسون عبثاً، وبكاؤنا معهم وعليهم كلما تلقوا صفعات الاحتقار، وعانوا حباً مصدوداً واندماجاً مرفوضاً، ثم علمنا أن هذا هو الاستلاب. ولما قيل إن الأبيض هو الآخر مستلب، ودليل استلابه (أو جوهره) هو عقدة تفوقه، لم نقتنع، إذ أن كل

فصول المسرحية قالت شيئاً آخر، كما أننا لم نقتنع أيضاً عندما قيل لنا أن ذلك الاستلاب بدأ اقتصادياً ثم تم اجتيافه.

إن الاستلاب هو آلية معقدة، وهو عملية اجتماعية..إلخ، لا يماري في ذلك عاقل، ولكن أن تبدأ "عملية" الاستلاب عند الفرد الأسود اقتصادياً، أي أن يستدمج/ يستبطن/ يجتاف الطفل الأسود تفوق الأبيض عليه (لا فرق إن تم ذلك مباشرة من خلال خبرات الشارع أو بشكل غير مباشر، تربية...) كنتيجة للتفوق الاقتصادي فهذا يعني أن أطفال العائلات السود الثرية لن يعانوا استلاباً عنصرياً، ولكن فانون نفسه يروي لنا حالات طلاب طب وطلاب إدارة ينتمون فيما نفترض إلى الطبقة العليا، أو المتوسطة في أسوأ الحالات، ويعانون أسوأ أنواع الاستلاب العنصري، مما يجعل بعض الكتاب يفترض لتبريرها "ترسب" بقايا "عقدة العبد" من أيام العبودية في القرون السالفة في اللاشعور الجمعي للزنوج! وللعلم فهذه الفرضية وضعها كاتب اسمه رينيه مينيل وقصد من ورائها تفسير السلوك الحصري للزنوج في أوروبا كما يخبرنا فانون.

إننا نعتقد أن جرثومة الاستلاب العنصري تكمن في الممارسة العنصرية، وهذه الممارسة هي ماضٍ وحاضر، وهي كالجراثيم الأخرى مبثوثة في كل الزوايا، ولا تحتاج إلى واسطة نقل اقتصادية للعدوى، كما أنها لم تصبح بعد ماضياً حتى تحتاج إلى "لاشعور جمعي" ينقلها من جيل إلى جيل، على طريقة يونغ، وفي هذا المجال نعتقد أن الفرضية التي قدمناها في الصفحات السابقة حول "اللاشعور الاجتماعي" – راجع فصل: "مقدمة في

المنهج" - كافية لتفسير عدم الثقة بالنفس وباقي الأعراض الحصرية التي ترافق المستَلَب عنصرياً وهو يواجه المستَلِب الأوروبي.

إن كتاب فانون الذي تكررت إشارتنا إليه هو رصد لمظاهر الاستلاب العنصري في حالة زنجي يقابل وجهاً لوجه المجتمع الأوروبي (هل نقول العنصري أم أنه تحصيل حاصل؟).

وكما هو متوقع، فإن المواجهة "درامية"، أو بتعبير أكثر تصويرية: دراما تبدأ قبل الصعود إلى الطائرة (عند ارتداء ثياب السفر ربما)، ولا تنتهي بعد مغادرة أوروبا.

في دراستنا حول الاستلاب قسمنا أشكاله إلى أنواع أربعة (أخلاقي، طبقي، تغلّبي، وعنصري). إن خصوصية دراما الزنجي في أوروبا هي جعله ضحية كل هذه التركيبة الاستلابية في الوقت نفسه، لكن واحداً منها يظل سائداً..إن الزنجي يتسلح "بأناه القناع" - راجع المفهوم في فصل "مقدمة في المنهج" - المزود بفرنسية تكاد أو أنها فعلاً تخلو من اللكنة وبذلة باريسية مع ربطة عنق أنيقة وآداب السلوك البرجوازية بما فيها أدق القواعد للجلوس على المائدة، ليندمج بالأوروبي الأبيض الذي "يفشل" في معظم الحالات في استقبال "الإشارة" أي في فهم قصة القناع تلك، فيلجأ في اللحظة الأولى التي يرى فيها الزنجي إلى مخاطبته بالـ "grene-petit"، فرنسية ركيكة خاصة بالأجانب حديثي العهد باللغة،: إهانة؟ إحباط؟ كلاهما معاً، إنها تعني بالنسبة لنا: فشل القناع.

لكن هذا القناع قد ينجح نجاحاً جزئياً عندما يحصل الزنجي على "الاعتراف" بأنه مثقف ومتحضّر(!) إذ أن اللاشعور الاستلابي سرعان ما يترجم ذلك إلى : "لقد أصبحت أبيض أخيراً" ...

إن "دراما" الزنجي في أوروبا جعلت فانون يتحسس مشكلة أصبحت اليوم أكثر وضوحاً بعد الانتشار السرطاني لنتاج صناعة الإعلام الغربية، فما يقرؤه الطفل في العالم الثالث وما يشاهده في التلفزيون هو في معظمه أوروبي/أمريكي المنشأ، وطفلنا ذاك يكوّن "صورته في العالم" و"صورة العالم لديه" من خلال تماهياته وإسقاطاته مع وعلى أشخاص وأبطال قصص الأطفال في تلك البرامج. الطفل الزنجي يتماهى مع البطل الأبيض مثلاً في حربه ضد الهنود الحمر أو الزنوج، أي أنه يكوّن "صورة بيضاء" لنفسه..ولنا أن نتخيل مصير "الذات الحقيقية" ذات الجلد الأسود التي تم "احتقارها" بآليات التماهي والإسقاط ....إن فانون يعتبر أن عصاب الزنجي في أوروبا قابل للرد إلى "رض نفسي" على هذا المستوى وفي هذه المرحلة من مراحل الطفولة، فقد تم "قتل" الزنجي على يد الأبيض، وكان الحق (حق العدل وحق الحضارة..) مع الأبيض وكل هذا يكمن عميقاً في اللاشعور...

وأخيراً فليس استلاب الزنجي المثقف، عند فانون، كاستلاب الزنجي العامل، ولا طرق الخلاص من الاستلاب واحدة لدى كليهما ...طريق استلاب المثقف يمر من اللغة والثقافة، أما العامل "فيعبر" استلابه من خلال ممر الاستغلال العنصري/ الاستعماري المباشر والمادي، فإذا فكر بإزالة الاستلاب فسيلجأ إلى السلاح أو النضال السياسي، في حين أن المثقف

سيفكر بإزالة استلابه الثقافي بالبحث عن "جذوره الحضارية الخاصة أو الوطنية" الضاربة في التاريخ، أي سيبحث عن تاريخه الضائع[لخ].

لدى فانون لا معنى لهذا "التقديس" للزمن، ولإزالة الاستلاب ينبغي أن نرفض أن "يحددنا" الماضي تماماً كرفضنا لفكرة استمرارية الحاضر. المثقف لدى فانون مصاب بمرض اسمه "المجتمع البرجوازي" الذي أهم أعراضه تسمم الهواء وفساده وركوده وانغلاقه....ورغم تداخل مفهوم الاستلاب بمفهوم الاستغلال (الصفحات 159 - 161) هنا فإن فكرة فانون حول الإزالة الجذرية للاستلاب يتم التعبير عنها بوضوح مستمد ربما من وضوح الموقف الاستلابي نفسه. هذا الوضوح الذي يجعل فانون يرفض حتى ترجمة رموز بعض الأحلام معلناً: "إن البندقية في يد الجندي السنغالي (في الحلم) هي بندقية وليست قضيباً..." (ص 77).

---

(1). نظراً لأهمية "مسألة التاريخ" بالنسبة للمثقف العربي نتوسع قليلاً في هذه النقطة. يقول فانون "عندما أكتشف أن حضارة زنجية قد ازدهرت في القرن الخامس عشر لا يمنحني هذا الاكتشاف "شهادة العضوية في المجتمع الإنساني"(ص160) ولقد قال الأبيض ذات مرة (وهذا الأبيض لم يكن أحد ضباط الحملات الاستعمارية الأغبياء بل هيجل، أيضاً) أن الأسود لا تاريخ له، إنه ببساطة "عبد" في التاريخ، والمثقف الزنجي المستلب يستمد منظومته الأيديولوجية من المستَلِب طبعاً، بما فيها تقييمه هو نفسه إنسانياً، ويظن أنه يتحرر من دونيته بإثباته وجود تاريخ خاص به، ولكنه يصبح بذلك عبداً للتاريخ.

والدافع لهذا الرفض ليس التوق إلى الوضوح بحد ذاته طبعاً، بل هو رفض لتطبيق قائمة تفسير رموز الأحلام الفرويدية ـ النمساوية في السنغال – ضمن أسباب أخرى – ليس من هدف هذا المقال استعراض كل اكتشافات فانون، ولا كل ما نتفق ونختلف معه حوله ولا، أخيراً، كل مؤشرات الرحلة القلقة التي عاشها ذلك الثائر الأتمولوجي ضد الاستلاب. .ذلك القلق الذي يقول "لا ليس من حقي أن أكون أسود" (ص 163)، ولكنه في الوقت نفسه يكتب كتاباً كاملاً لإزالة الأقنعة البيضاء عن الجلود السوداء تمهيداً لإزالة كل أقنعة اللون أي لون عن وجه الإنسانية الواحد.

4 ـ الضحك عند برغسون:

مناقشة[1]

"ماذا يعني الضحك؟ ماذا يوجد في عمق الشيء المضحك؟ ماذا يوجد من شيء مشترك بين تكشيرة المهرج، والتلاعب بالكلام، وغمز المسرح الهزلي، ومشهد الكوميديا الذكية؟ ما هو هذا التقطير الذي يعطينا روح العطر، دائم الذاتية، والذي تأخذ منه المستحضرات المتنوعة: إما رائحتها

---

(1) . اعتمدنا في المقال على نسخة عربية من كتاب "الضحك" لهنري برغسون، ترجمة د.علي مقلد، نشر المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1987.

المزعجة أو عطرها الناعم؟ لقد عكف أكابر المفكرين، منذ أرسطو، على هذه المسألة الصغيرة التي ما زالت تهرب أمام الجهد، وتنساب، وتتملص، ثم تنتصب، كالتحدي الوقح في مواجهة التأمل الفلسفي"(لخ).

هذه هي الأسئلة التي يحاول برغسون الإجابة عليها في كتاب صغير، ونحن هنا سنحاول أن نستعرض موجزين نظريته في الضحك ونناقشها لأننا نرى في دراسة الضحك أهمية خاصة للسيكولوجيا التي نكتب حولها.

ينطلق برغسون من ثلاث ملاحظات يعتبرها ركيزية "وهي تتناول الهزل بالذات أقل مما تتناول المكان الذي يجب التفتيش عنه فيه"

الأولى: "لا شيء هزلي خارج ما هو "بشري" بشكل خاص" "ربما نضحك من حيوان لأننا نكون قد عثرنا فيه على موقف كموقف الإنسان، أو على تعبير كتعبير البشر. نضحك من قبعة، ولكننا نقصد عندئذ الهزء، لا من قطعة اللباد أو القش، بل من الشكل الذي أعطاها إياه الإنسان، بل من النزوة البشرية أو الجموح البشري الذي ارتداه قالبها" (ص10)

والثانية: "اللاإحساس" الذي يرافق عادة الضحك".

"يبدو أن الهزل لا يمكن أن يحدث هزة إلا إذا وقع على سطح نفس هادئة جداً، متماسكة جداً. إن اللامبالاة هي بيئة الهزل الطبيعية. والضحك ليس له من عدو أكبر من الانفعال" (ص11)

(2). المرجع السابق، ص9.

"جربوا، للحظة الاهتمام بكل ما يقال، وبكل ما يجري، وتصرفوا، بالخيال، مع أولئك الذين يعملون، تحسسوا مع أولئك الذين يتحسسون، وأعطوا أخيراً لودكم أوسع مداه: وكما لو كانت هناك عصا سحرية سوف ترون الأشياء الأكثر خفة تتخذ وزناً، ويغلف التلوين القاسي كل الأشياء. والآن ابتعدوا بأنفسكم، شاهدوا الحياة كمتفرج لا مبال: الكثير من المآسي تتحول إلى كوميديا. يكفي أن نسد آذاننا بوجه صوت الموسيقى، في صالون فيه حفلة راقصة حتى يظهر لنا الراقصون سخفاء في الحال" (ص11)

والثالثة: "إننا لا نتذوق الهزل "النكتة" إن شعرنا أننا وحدنا. إذ يبدو أن الضحك يحتاج إلى الصدى (...) إن ضحكتنا هي دوماً ضحكة المجموعة" (ص12)

هذه الملاحظات تتناسب مع ما سنراه الآن من فرضية برغسون الأساسية عن الضحك: إن الضحك هو نوع من الإشارة الاجتماعية وهو بما يوحيه من ترهيب يقمع الخروج أو الشذوذ، ويحفز بصورة دائمة، وباتصال متبادل بعض النشاطات التي توشك أن تنعزل" (ص20)

ظاهرة واحدة يراها برغسون جوهر الهزل ومفتاح تفسيره: "الأوتوماتيكية": تحوّل الحياة إلى آلية متصلبة، والضحك هو عمل قمعي يهدف إلى تصحيح هذا الوضع الشاذ: "كل جمود وتصلب في الشخصية، وفي الفكر، وحتى في الجسد، سيكون مشبوهاً بالنسبة إلى المجتمع، لأنه الدلالة الممكنة على نشاط يخبو وأيضاً على نشاط ينعزل (...) ومع ذلك فالمجتمع لا يمكنه أن يتدخل هنا بفعل القمع المادي، لأنه لم يصب مادياً. إنه

في مواجهة شيء يقلقه، إنما كمؤشر فقط - بالكاد تهديد، وفي المحصلة إشارة. وإذا فجوابه يكون عليها بالإشارة أيضاً" (ص20)

الكتاب بعد ذلك استعراض لأنواع من الهزل ومحاولة لإثبات اطراد القاعدة السابقة عليها وسنعرض بإيجاز فيما يلي أمثلة من برغسون تشمل أغلب هذه الأنواع:

هزل الهيئة:

بماذا تتميز الهيئة المضحكة عن الهيئة البشعة عموماً (التشويه الجسدي مثلاً)؟

يرى برغسون أن كل تشويه يمكن لشخص سوي الشكل أن يقلده يمكن أن يكون موضع هزل. فالأحدب مثلاً يعطي انطباعاً عن رجل تيبس إرادياً في وضع غير طبيعي،

"ويكون الوجه أكثر هزلية كلما أوحى لنا، بصورة أفضل، بفكرة نوع عمل بسيط، ميكانيكي حيث تمتص الشخصية وإلى الأبد. هناك وجوه تبدو مشغولة بالبكاء دائماً وأخرى مشغولة بالضحك أو بالصفير(..)" (ص23)

هزل الإيماءات:

"تكون الأوضاع، والإشارات وحركات الجسم البشري مضحكة بقدر ما يذكرنا هذا الجسم بالميكانيكية المجردة البسيطة" (ص24)

مثلاً: إشارات وحركات الخطيب. الفكر كما يرى برغسون لا يتوقف ولا يكرر نفسه وإنما يتغير وينمو باستمرار فإن أعاد الذي يلقي خطبة الحركة نفسها فإن "الحياة لم تعد هي التي تتحرك، بل الأوتوماتية التي تركزت واستوطنت في الحياة وأخذت تقلد الحياة" (ص27)

هزل الأفعال والأحداث:

"يكون مضحكاً كل ترتيب للأفعال وللأحداث يوحي لنا وهماً بأن الحياة قد دبت ضمن الترتيب الميكانيكي"

ومن أمثلة ذلك ما يسميه "العفريت ذو الزنبرك" (كمشهد مسرحي كلما دفع فيه أحد الأبطال آخر داخل البيت أطل برأسه من الشباك)

وأيضاً منها ما يسميه "الدمية - الشخص ذات الخيوط" حيث يستمد الموقف الهزلي من وضع الشخصية ضمن ظروف تسيرها فيه شخصية أخرى وهي تحسب أنها تعمل بحرية.

ومنها ما يسميه "كرة الثلج" حيث يأخذ الموقف هزليته من توالي سلسلة من الحوادث بحيث يؤدي السبب التافه أصلاً إلى سلسلة أحداث تزداد خطورة.

وفي ملاحظة هامة لبرغسون يقول "تبدو الحياة لنا وكأنها تطور في الزمن وكأنها نوع من التعقيد في الفضاء. إذا نظر إلى الحياة من حيث الزمن فهي التقدم المستمر في كائن يشيخ باستمرار: وهذا يعني أنها لا

تعود إلى الوراء، ولا تتكرر إطلاقاً. فإذا نظر إليها في الفضاء فإنها تعرض أمام أعيننا عناصر متواجدة ومتماسكة فيما بينها بوثوق حميمي، وبتراكب حصري، إلى درجة أن أياً من هذه العناصر لا يمكن أن ينتمي بذات الوقت إلى جسمين مختلفين: كل كائن حي يشكل جهازاً مغلقاً من الظاهرات غير قابل للتداخل مع أجهزة أخرى. تغير مستمر في المظهر، لا ارتدادية في الظاهرات، فردانية كاملة في سلسلة مغلقة بذاتها، هذه هي السمات الخارجية (الحقيقية أو الظاهرية، لا يهم) التي تميز الكائن الحي عن الميكانيكي الخالص. ولنأخذ من هذا نقيضة فيحصل لدينا ثلاثة أساليب نسميها إن أحببت التكرار، الارتداد، وتداخل السلاسل. من السهل أن نرى أن هذه الأساليب هي أساليب المهزلة" (ص62)

ومن أمثلة التكرار أن يكرر الخدم مشهداً سبق أن لعبه الأسياد أو يكرر الأسياد مشهد عناد أعطاهم الخدم مثاله.

ومن أمثلة الارتداد (القلب) المتهم الذي يقدم المواعظ للقاضي والطفل الذي يلقي الدروس على والديه.

ومن أمثلة "تداخل السلاسل" اللبس وهو أن تدخل شخصيات ضمن لحظة معينة في سوء تفاهم بحيث أن الأفعال والأقوال الواحدة تناسب الجميع ولكن بمعنى مختلف عند كل منهم.

لنذكر أخيراً (وليس في نيتنا أن نلخص تفاصيل كتاب "الضحك" كلها) ما في الكتاب عن "هزل الشخصية أو الطبع":

الشخصية الهزلية عند برغسون هي أساساً شخصية "مستسلمة للسهو"، متصلّبة في عاداتها أو طباعها وهذا التصلب يعطيها أوتوماتية وانعزالاً يقمعه المجتمع بفعل الضحك. ويرى برغسون أن الكوميديا تصوّر أساساً الشخصيات النمطية العامة. ما هو مشترك من الطباع في الأشخاص. ما هو خارجي قابل للرصد. خلافاً للدراما التي لا تصور إلا فردية الأشخاص المتميزة، من هنا كما يقول برغسون الأسماء النمطية لكوميديات كبرى "البخيل"، "النساء العالمات".

ما تقدم كان الخطوط العريضة لنظرية برغسون في الضحك كما وردت في كتابه المعنون بهذا الاسم. ولنناقش الآن أطروحة برغسون:

ما الناقص في نظرية برغسون عن الضحك وما الذي أغفلته؟

- نلاحظ أننا لا نجد في النظرية أي تصور لأصل الضحك. كل ما نجده هذه الفرضية الغامضة: "الضحك هو ببساطة أثر من أوالية ركبت فينا من قبل الطبيعة، أو - مما يعني نفس الشيء تقريباً - من قبل عادة طويلة جداً اكتسبناها في الحياة الاجتماعية" (ص127)

فهو لا يأخذ بعين الاعتبار بقدر كاف ظهور الضحك في عهد الطفولة المبكرة، ومن المستحيل تطبيق نظرية برغسون (الوظيفة الاجتماعية للضحك) على ضحك الطفل (على الأقل!)

وهذا النقص في نظرية برغسون مرتبط ارتباطاً وثيقاً بثغرة كبيرة في النظرية يمكن أن نسميها "إهمال التحليل الوجداني"، فمن المعروف أن الضحك (ونجد هذا مكتوباً على الغلاف) هو "مطلب اجتماعي وفردي" فهو إذن يرتبط بحالات وجدانية ملائمة نفسياً ومريحة، ومن الصعب أن نفهم هذه الحقيقة إذا سرنا مع برغسون وصدقنا أن الوظيفة الأساسية للضحك هي القمع! ولم نر حقيقة ساطعة لم يرها برغسون وهي أن الضحك غالباً ما يعبر عن السرور بخرق نظام الكون والأشياء لا عن "التحذير" لمن يقوم بهذا الخرق كما يقول برغسون ويعيد، متجاهلاً بصورة غريبة الواقعة المشاهدة التي تنقض فرضيته وتعاكسها والقائلة إن الضحك يسر الضاحك، ولو كان الهزل الذي يثير الضحك يضايق المجتمع ويسعى بالضحك على حد زعم برغسون إلى قمعه لما كان الضحك ساراً، فقد أثاره على رأي برغسون موقف مزعج، ولعل هذه الملاحظة تدلنا على أن شخصية فيلسوف الضحك برغسون هذا كانت في الحقيقة بعيدة عن خفة الظل والمرونة والتسامح الاجتماعي، وهي الصفات المطلوبة في نظرنا من كل من يريد أن يفهم المعنى الاجتماعي الحقيقي للضحك، فهو كما نرى قد رأى في الضحك وظيفة اجتماعية هي بالضبط عكس وظيفته! .

الضحك – كما هو معلوم – يظهر عند الطفل متأخراً قليلاً عن البكاء الذي يظهر بعد الولادة فوراً . ونجد في كتاب ديزموند موريس "القرد

العاري"(لخ) فرضية عن أصل الضحك نجدها معقولة في منظور التحليل الوجداني ومنظور تحليل الحركات العضلية (وربما المنظور الفسيولوجي أيضاً)

الفرضية تقول: إن الضحك في أصله بكاء، الطفل يرى شيئاً أو شخصاً فتثير فيه المفاجأة استعداداً للبكاء، ثم يعود إلى التكيف مع المشهد ويكتشف أنه غير مخيف فيعود إلى الاسترخاء في حركات مشابهة ومعاكسة بآن واحد للبكاء (هي الضحك)، ولن نتولى هنا تحديد ما تشابه فيه حركات الضحك الجسدية نظيراتها في البكاء وما تعاكسها فيه بالدقة المطلوبة وسنكتفي بذكر حقيقة أن الضحك هو حركات استرخاء نفسي وعضلي، في حين يرافق البكاء توتر عضلي ونفسي (وإن كان للبكاء أيضاً كما هو معلوم دور في تنفيس التوتر، والحركات العضلية للبكاء تشابه فعلاً مشابهة تلفت النظر حركات الضحك).

لنقل إذاً، بناء على هذا التحليل البدئي المزدوج، العضلي، الفيزيولوجي - النفسي، إن الضحك هو حركة استرخاء نفسي جسدي موجودة بالتناقض مع حركة توتر نفسي - جسدي متلاشية.

لنتذكر الآن أننا في المفاهيم الشائعة نجعل للهزل نقيضاً هو "الجد". والهزل يقترن بصفات أخلاقية واجتماعية مثل "المجون"، "اللامبالاة"،

---

(1). انظر الطبعة العربية من الكتاب الصادرة عن دار الحوار باللاذقية- 1984، ترجمة ميشيل أزرق. الكتاب حافل بالأوهام التي تعتري علماء البيولوجيا حين يحاولون أن يفسروا ظواهر اجتماعية بالبيولوجيا وحدها، ولكنه يحتوي على بعض الملاحظات المفيدة كانت الملاحظة التي ذكرناها هنا واحدة منها.

"الطيش"، "قلة الهيبة"، "الباطل" (ومنه مقولة منسوبة إلى عدد من الصالحين: "إني لأداوي نفسي بشيء من الباطل لتقوى على الحق")

والجد بالمقابل يقترن بصفات مثل "المسؤولية"، "المهابة"، "الحق". ويمكن أن نجد اقتراناً قد لا يراه المرء لأول وهلة بين الهزل والطبقات الدنيا من المجتمع والجد والطبقات العليا، ولنذكر في هذا المجال أن "الكوميديا" سابقاً كانت تأخذ شخصياتها من الشعب وهي القطب الهزلي في المسرح، أما "التراجيديا" فكانت تأخذ شخصياتها من "النخبة" وهي القطب "الجدي" في المسرح.

ومن هذه الاقترانات (التي أخذناها اعتباطاً ويمكن رؤية مفاهيم وصفات أخرى مرتبطة بالقطبين "الهزل" و "الجد") نرى أن السمة العامة للهازل هي أنه "لامبال" بنظام الكون أو المجتمع. و"منطق الخيال" الذي تحدث عنه برغسون في كتابه حين قال إننا في الخيال نعتقد أن الزنجي هو أبيض دهن نفسه بالأسود (لم يذكر برغسون أن هذا الاعتقاد هو عند المجتمع الذي غالبيته بيضاء، وقد كان ممكناً تصور العكس في مجتمع غالبيته سوداء ودخل إليه بالصدفة ناس بيض) يوحي لنا أن المجنون والذي يتعثر ويقع لاصطدامه أثناء المشي بعقبة لا يراها ودونكشوت إلخ.. هم قوم يخترقون القواعد قصداً وعمداً، ومن هنا نتقمص شخصياتهم لأنهم يحققون لنا رغبة جوهرية في الخروج عن "جد" الكون، وفي تغير هذا النظام الكوني الاجتماعي الضاغط على الحيوية الطبيعية لنا.

الضحك أساساً إذاً لا هو "إشارة تحذير" ولا هو "عقاب" كما يرى برغسون، بل هو أساساً حركات بهجة لأن الكون قد انقلب رأساً على عقب!

لنقرأ هذه الفقرة من كتاب برغسون التي ذكرت سابقاً: "تبدو الحياة لنا وكأنها تطور في الزمن وكأنها نوع من التعقيد في الفضاء. إذا نظر إلى الحياة من حيث الزمن فهي التقدم المستمر في كائن يشيخ باستمرار: وهذا يعني أنها لا تعود إلى الوراء ولا تتكرر إطلاقاً. فإذا نظر إليها في الفضاء فإنها تعرض أمام أعيننا عناصر متواجدة ومتماسكة فيما بينها بوثوق حميمي، وبتراكب حصري، إلى درجة أن أياً من هذه العناصر لا يمكن أن ينتمي بذات الوقت إلى جسمين مختلفين: كل كائن حي يشكل جهازاً مغلقاً من الظاهرات غير قابل للتداخل مع أجهزة أخرى. تغير مستمر في المظهر، لا ارتدادية في الظاهرات، فردانية كاملة في سلسلة كاملة بذاتها، هذه هي السمات الخارجية (الحقيقية أو الظاهرية، لا يهم) التي تميز الكائن الحي عن الميكانيكي الخالص. ولنأخذ من هذا نقيضة فيحصل لدينا ثلاثة أساليب نسميها إن أحببت التكرار، والارتداد، وتداخل السلاسل. من السهل أن نرى أن هذه الأساليب هي أساليب المهزلة، وأنه لا يمكن أن يكون خلافها" (ص62)

ألا نجد هاهنا الفكرة التالية "الهزل هو عكس النظام الذي تسير عليه حياة الإنسان"! على أن برغسون بدلاً من أن يجد في الضحك تعاطفاً مع عملية العكس هذه وابتهاجاً بها يجده عقاباً عليها وتحذيراً! ويمكن لنا أن

نلمس هنا تأثير وجهة النظر الاجتماعية المحافظة لبرغسون في هذا التحليل للبعد الاجتماعي للضحك.

– على أن برغسون في النهاية يجد نفسه مضطراً إلى الإقرار بما في الضحك من اندماج مع خرق الهزل لمألوف الكون: "خلال لحظة على الأقل نندمج في اللعبة، وهذا يريحنا من تعب الحياة، ولكننا لا نستريح إلا لبرهة، فالود الذي يمكن أن يدخل في الانطباع في المضحك هو ود سريع الهرب. إنه يأتي أيضاً من السهو والشرود. وعلى هذا يندمج الأب الصلب القاسي، في بعض الأحيان، تناسياً، في شيطنة من شيطنات ابنه. لكنه يتوقف حالاً لكي يعاقب ويصلح" (ص126)

والحال أن الناس ليس في "بعض الأحيان" بل دائماً يندمجون في "شيطنات" الهازلين ولولا هذا الاندماج لما ضحكوا، لأن الاندماج شرط نفسي للضحك وفقاً لفرضيتنا في التفسير النفسي للضحك.

يجد برغسون في "الأوتوماتيكية" و"التصلب" الذي يعتري الكائنات البشرية أساس الهزل، ويأتي الضحك عقوبة وتصحيحاً لهذه الأوتوماتيكية وهذا التصلب. أما نحن فنجد في الأوتوماتيكية سخرية من الحياة وإظهاراً لسخف نظامها.

ولو أردنا أن نفكر بطريقة التحليل النفسي فسوف نجد رابطاً بين "الأوتوماتيكية" و"العدوانية" وفي الضحك بالفعل تحقيق لدافع عدواني مكبوت لا يراه برغسون في بعض أمثلته: "عندما يتقدم المفوض إلى

المشهد ، فإنه يتلقى في الحال، كقصاص، ضربة تقضي عليه، وينتصب من جديد فتوقعه في الأرض ضربة جديدة"(ص51)

وهو لا يرى هزلياً في هذا المشهد إلا تكرار الوقوع والقيام (وهي أوالية هزلية سماها"العفريت ذا الزنبرك") وبنظري فإن المشهد هزلي لأنه يحرر دافعاً عدوانياً مكبوتاً عند المشاهد ، ولتوفر الشرط في الموقف الهزلي الذي نحن بصدد الجدال مع برغسون في تحديده.

وعندما يتحدث برغسون عن أوالية الارتداد (أو القلب) (ص65) لا يرى الأمنية التي تحققها أمثلته في أن تنقلب أمور الحياة فيتحول المسيطرون إلى مسيطر عليهم: المتهم الذي يقدم المواعظ للقاضي، والطفل الذي يريد إعطاء الدروس لوالديه..ولا بأس أن نذكر هنا مسرحية هزلية عربية شهيرة هي "مدرسة المشاغبين" حيث يقوم الهزل فيها منذ أولها إلى آخرها على موقف يتولى فيه التلاميذ المشاغبون السيطرة على أمور المدرسة ويقف الناظر والمدرسون عاجزين. ومن باب التكلف في نظرنا أن لا نرى في الهزل هنا إلا أنه نتج عن "مكننة" الحياة بقلب المواقف، ولا نرى الأمنية الكامنة عند المشاهدين بأن ينقلب نظام الحياة!

يقدم "الماجنون" و "المشاغبون" و "المجانين" و"الطفيليون" وغيرهم من الأنماط التي لن نعدها الآن أمثلة على اللامبالاة بالقواعد الاجتماعية، واندماجنا مع هؤلاء اللامبالين بما فيهم من "جرأة" و"صفاقة" وضحكنا لأفعالهم يحقق لنا أمنية الخرق لنظام الحياة.

على أن شرطاً جوهرياً للموقف الهزلي يراه برغسون ويجدر بنا فعلاً أن نتبناه. هذا الشرط هو "عدم الانفعال" أو "اللامبالاة" تجاه الهازلين، وبالفعل فإن أي شعور بالشفقة تجاه "الناظر" في مسرحية "مدرسة المشاغبين" أو أي محاولة لتفهم سبب آخر لمشاغبة التلاميذ غير لامبالاتهم ورغبتهم المجانية في خرق الأنظمة المدرسية يفسد الهزلية، ذلك لأننا حين ننفعل انفعال شفقة أو نحلل عقلياً الموقف الحياتي نستعيد ذكرى القوى التي تجبرنا على أن نسير باتجاه حياتي معين، ولكننا حين نضحك نكون عائشين تجربة تخيلية لحياة لامعقولة ولا يمكن تحليلها أو تبريرها بحيث تتيح لنا أن نشمت بها بصورة مطلقة ولا نرى فيها شيئاً يدفع إلى التعاطف أو التفهم.

تجاه "هرباغون" بخيل موليير لا يمكن أن نأخذ موقف الضحك لو تذكرنا أن للبخيل وجهة نظر (علماً أن للبخلاء بالفعل وجهة نظر في بخلهم شوهها أديبنا الكبير الجاحظ وسخفها لكي نرفضها مباشرة، ونعد محاولة البخيل الاحتجاج لبخله بحد ذاتها مجوناً إضافياً من مجونيات البخيل، الذي مجونه الأساس أنه لا يأبه للقاعدة الاجتماعية التي تطلب من الفرد أن يكون جواداً وتعيب عليه أن يكون بخيلاً)

لنتكلم قليلاً عن الضحك من وجهة نظر قواعد "الاحترام الاجتماعي":

لقد كثرت الوصايا في تراثنا التي هي من نوع "المزاحة تذهب المهابة". ومن القواعد المتعلقة بهذا الباب عدم المزاح مع الأعلى في السلم الاجتماعي، ولو تأملنا في مفهوم "المهابة" أو "الهيبة" لوجدناه اعتباراً من

أصله اللغوي مقترناً بالإخافة و"الإنسان الجاد" هو المؤهل أن يكون "مهيباً" وليس الهازل.

والهزل مقترن بالاستهتار بالقواعد الاجتماعية، بل هو مقترن بالاستهتار بنظام الأشياء في الطبيعة عموماً في حين أن "الجد" هو النقيض، هو الالتزام الدقيق بهذه القواعد والإيمان برسوخ هذا النظام. و"الهيبة" المقترنة باشتقاقها اللغوي وطبيعتها النفسية بالخوف هي من صفات الجاد التي تعكس قوته الاجتماعية، لأنه يمثل مصادر السلطة الاجتماعية، فهو بجديته تذكير دائم بهذه السلطة، وعلى عكس ذلك الهازل المتخلي عن قواعد السلطة الاجتماعية والمستهتر بها وحين نضحك منه فإننا بالتأكيد لا نكون نخاف منه، ولهذا لا يكون الهازل مهيباً، وليس الهزل من صفات أهل السلطة!

ومن هنا قد يقترن الضحك من الهازل بعدم احترامه، أو ضمناً وبصورة غير مباشرة إن لم تكن مباشرة باحتقاره، ولعل هذا الوضع هو المبرر الوحيد الذي قد نجده لنظرية برغسون العجيبة التي ترى في الضحك عقوبة خفيفة وتحذيراً! هذا علماً أن برغسون لا يذكر شيئاً عن السبب الذي يجعل من الضحك عقوبة أو تحذيراً.

والاقتران بين الضحك والاستهتار بالسلطة (الاجتماعية أو السياسية..إلخ) هو الذي يؤدي بممثلي الأجهزة الموكلة بحفظ النظام الاجتماعي إلى الحذر من الهزل، وبالفعل فإن قسماً كبيراً من النكات المتداولة يتعلق بهذه الأجهزة كالنكات السياسية التي تسخر بها الشعوب

من حكوماتها، والنكات اللاأخلاقية التي تستهتر بالمنظومة الأخلاقية الاجتماعية.

ربما آن لنا أن نتحدث عن الهزل من منظور "نظرية الاستلاب":

المستلَب (بفتح اللام)، هو مضطهد يائس، إن صح التعبير، فهو يؤمن إيماناً عميقاً بأن النظام الاجتماعي (بل الكون بأسره) الذي يقمعه ويضطهده هو نظام طبيعي، لا يمكن تغييره، وقد رأينا أن "الجد" هو بالذات هذه القناعة بضرورة السير وفق مقتضيات النظام الاجتماعي والكوني، ومن هنا رأينا الجد ثقيلاً، حتى لقد طلب بعض الحكماء ترويح النفس بشيء من الهزل لتستعين به على الجد كما أسلفنا!

الجد بالنسبة إلى المستلب توكيد لقوة الاستلاب الضاغطة. فإن كان الهزل هو على العكس استهتار بالقواعد الاجتماعية (بل والكونية كما يفعل المجانين في نكاتهم) فهو يقدّم للمستلب واقعاً خيالياً نقيضاً يتم فيه خرق وتسفيه هذه القواعد القامعة، ومن هنا يقوم الهزل بإزالة استيهامية للاستلاب، ويفك عن عاتق المستلب خيالياً ما نسميه "الأزمة النفسية الاستلابية"، ومن هنا يأتي الفعل المروّح للضحك الذي يحس به الناس، بل وينصح به الأطباء أيضاً، ومن هنا تأتي شعبية الأفلام والمسرحيات الهزلية.

لا نعجب بعد هذا إذا رأينا علاقة وثيقة بين الهزل والنقد الاجتماعي، ورغم أن "المأساة" في المسرح تقوم بالنقد أيضاً غير أن بين "النقد التراجيدي" و"النقد الكوميديي" إن جاز التعبيران، فرقاً:

في التراجيديا النقدية تقدم القوى الاجتماعية المنقودة نفسها كقوى منسجمة مع ذاتها (الشريرة)، وآثار هذه القوى مدمرة. بينما في الكوميديا النقدية تقدم هذه القوى نفسها كقوى متناقضة مع ذاتها وآثارها قد لا تكون بنفس الدرجة من الأذى. ومن الأمثلة على عدم الانسجام الذي ذكرناه الطريقة التي تقدم بها المسرحيات الكوميدية العربية الحكومات العربية كحكومات تقول ما لا تفعل في القضايا الكبرى (انظر مثلاً مسرحيتي "ضيعة تشرين" و"غربة" لدريد لحام) في حين تقدم التراجيديات النقدية العربية المعاصرة هذه الحكومات كحكومات قمعية بطاشة لا تهتم حتى بتغطية أفعالها (ومن الأمثلة انظر: "رأس المملوك جابر" سعد الله ونوس، "الدراويش يبحثون عن الحقيقة" مصطفى الحلاج...)

ملحق
نصوص دالّة

1 . من مقدمة ابن خلدون:

فصل في "إن المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده":

والسبب في ذلك أن النفس أبداً تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه، إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من أن انقيادها ليس لغلب طبيعي إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به، و ذلك هو الاقتداء، أو لما تراه والله أعلم من أن غلب الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس وإنما هو بما انتحله من العوائد والمذاهب تغالط أيضاً بذلك عن الغلب وهذا راجع

للأول، ولذلك ترى المغلوب يتشبه أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه، في اتخاذها وأشكالها بل وفي سائر أحواله، وانظر ذلك في الأبناء مع آبائهم كيف تجدهم متشبهين بهم دائماً، وما ذلك إلا لاعتقادهم الكمال فيهم، وانظر إلى كل قطر من الأقطار كيف يغلب على أهله زي الحامية وجند السلطان في الأكثر لأنهم الغالبون لهم، حتى أنه إذا كانت أمة تجاور أخرى ولها الغلب عليها فيسري إليهم من هذا التشبه والاقتداء حظ كبير، كما هو في الأندلس لهذا العهد مع أمم الجلالقة، فإنك تجدهم يتشبهون بهم في ملابسهم وشاراتهم والكثير من عوائدهم وأحوالهم، حتى في رسم التماثيل في الجدران والمصانع والبيوت، حتى لقد يستشعر من ذلك الناظر بعين الحكمة أنه من علامات الاستيلاء والأمر لله.

وتأمل في هذا سر قولهم العامة على دين الملك فإنه من بابه، إذ الملك غالب لمن تحت يده والرعية مقتدون به لاعتقاد الكمال فيه اعتقاد الأبناء بآبائهم والمتعلمين بمعلميهم، والله العليم الحكيم وبه سبحانه وتعالى التوفيق.

2. الأدنون والأعلون[1]:

"لعل القول الشعبي السائر "المال ليس كل شيء" قول غير صحيح البتة. فالشخص الذي يملك ثروة يستطيع شراء بضائع وخدمات يحرم منها من لا يملك مثل تلك الثروة. ومجرد القدرة على الوصول إلى ذلك يضمن قدراً من القوة لصاحب الثروة تكون ظاهرة للعيان، وبذا تعطي دلالة واضحة على أن من الواجب تقديم فروض الاحترام له. وقد ثبت أن شرطة السير في الولايات المتحدة يسامحون سائق سيارة فخمة تسير بسرعة أعلى من الحد المسموح به ولا يتساهلون مع سائق سيارة متواضعة تسير بنفس السرعة... كذلك لا صحة للقول بأنك لا تستطيع شراء الصحة، ففي الولايات المتحدة يبلغ معدل وفيات الناس الذي يبلغ دخلهم أكثر من 10000 دولار سنوياً نصف معدل وفيات أولئك الذين يبلغ دخلهم أقل من 2000 دولار سنوياً. فالثروة والقوة والهيبة الاجتماعية والوضع المشرف تجتمع معاً لإطالة فترة الحياة وزيادة الشعور بالسعادة والرفاه.

(1). مقتطفات من الفصل الثالث عشر من كتاب "بنو الإنسان" تأليف "بيتر فارب" ترجمة "زهير الكرمي" سلسلة "عالم المعرفة الكويتية".

(....) وهنـاك نوعـان مـن أنظمـة التصـنيف الطبقـي: أنظمـة مفتوحة وفيها يستطيع الناس الانتقال من مرتبة أو طبقة إلى أخرى Class، وأنظمـة مغلقـة تكـون حركـة الانتقـال فيهـا محـدودة للغايـة (طوائـف طبقيـة Castes)، وأبلـغ نظـام طبقـي إمعانـاً في الطبقيـة وتعقيـداً هـو النظـام الطبقـي الاجتمـاعي في الهنـد، إذا يقسـم المجتمـع الهنـدي برمتـه أولاً إلى خمـس طبقـات أو طوائـف طبقيـة يعلـو بعضـها بعضـاً، أعلاهـا رجـل الـدين البراهمـا، يليـه المحـارب، ثم التـاجر، ويـأتي بعـده الفـلاح أو العامـل أو الخـادم، ودون الجميـع المنبـوذ (بكـل مـا في هـذه الكلمـة مـن معنى، رغـم أن غانـدي حـاول التخفيـف عنهـم بـأن أطلـق عليهـم اسـم "أطفـال الله") ويبلـغ عـدد المنبـوذين في الهنـد أكثـر مـن 85 مليـون نسـمة، وهـم بشـكل تقليـدي يعملـون في أحـط الوظـائف والأعمـال، مثـل كـنس الشـوارع وتنظيفهـا وتنظيـف المراحيض.

(...) وقد جرت محاولات لتفسير كيفية نشوء مثل هذا النظام، فبعض العلماء يرون فيه استمراراً لأنظمة وضعها الحكام في الأزمنة القديمة، ويعتبرها آخرون مؤامرة ذكية من الطبقات العليا للاحتفاظ

بالسلطة والقوة. وواضح أن أياً من هذين التفسيرين لا يعطي الجواب الكافي. ويبدو أن النظام الطبقي في الهند قد تطور في مدى حوالي ثلاثة آلاف سنة من نسيج مبدئي (أيديولوجي) وديني واجتماعي واقتصادي، وهذا النسيج تنفرد فيه منطقة جنوب شرق آسيا.

والأساس في النظام الطبقي الفكرة الهندية القديمة بأن كل مجموعة إنسانية تمتلك "مادة" خاصة لها حقيقة جسدية واقعية، ولها قوة أخلاقية قانونية. والمعتقد حسب هذه الفكرة أن أعضاء كل طبقة يورثون جسيمات من "مادة" طبقتهم الفريدة من جيل إلى جيل. وعلى ذلك تكون "مواد" جسم الفرد "مثل الشعر والدم والحيوانات المنوية ...إلخ" متشابهة مع مواد بقية أفراد الطبقة. ويزيد من تفرد "مادة" الطبقة أن أفرادها يأكلون طعاماً متشابهاً مقرراً لا يتناولونه بحضور أفراد طبقة أخرى حتى لا "يلوثوه" بمزجه "بمادتهم".

(...) ويغبط الأمريكيون الشماليون أنفسهم لانتمائهم إلى مجتمع حر هو نقيض مجتمع الطبقات الهندي، فهم يعتقدون أن كل مواطن يكتسب مركزه في الحياة اكتساباً بدلاً من أن يولد فيه (...) والحقيقة أن المساواة نادرة في مجتمع أمريكا الشمالية، فالطفل الأبيض البروتستانتي المنتمي إلى عائلة ذات منزلة رفيعة وهيبة

اجتماعية كبيرة، وله أقارب يتسنمون مراكز قيادية في مختلف المهن والوظائف، ويتعلم في مدارس داخلية وكليات لا يدخلها الآخرون إلا بعد اختيار مبني على تمحيص، هذا الطفل سيتمتع عندما يبلغ أشده بمزايا هائلة في الثراء وأسلوب المعيشة واختيار الزوجة والصحة مما لا يتوفر لطفل ولد لعائلة من نوع مختلف.

(...) في الولايات المتحدة والهند على السواء، تتقرر الطبقة التي ينتمي إليها الفرد بالولادة. فالأفراد الذين يولدون في طبقة دنيا يعتبرون أدنى في تكوينهم من غيرهم، وتبعاً لذلك ينخفضون إلى مراكز متدنية قليلة الامتيازات بصرف النظر عن تمسكهم بالقيم وقواعد السلوك المقررة للطبقات العليا.

إحدى نتائج الطبقية هي أن الناس المنتمين إلى مختلف الطبقات والفئات والطوائف يختلفون في فرص الحياة المتاحة لهم مثل التمتع بصحة جيدة، والقدرة على امتلاك الأشياء التي يشتهونها والوصول إلى المراكز التي يبتغونها، أو بكلمة واحدة يختلفون في فرص بقائهم. فولادة المرء لعائلة غنية توفر له فرصاً أفضل للعيش وتربية وتعليماً أحسن طفلاً ومراهقاً، وبعد ذلك احتمال الدخول في وظيفة أو مهنة تتيح له أن يجمع ثروة. وبدورها ترفع الثروة من مستوى

معيشته، وبالتالي المدة التي يتوقع المرء أن يبقاها قوياً نشطاً مما يتيح له أن يزيد ثروته.

وتبرز بوضوح فرص الحياة الفضلى التي يتمتع بها أهل الطبقة العليا في حالات الطوارئ والأزمات. فمثلاً عندما اصطدمت سفينة التايتانيك بجبل ثلجي سنة 1912 وغرقت غرق معها أكثر من 1500 شخص. ولكن فرص النجاة من تلك الكارثة لم تكن متساوية بين الطبقات الاجتماعية الممثلة بين الركاب. فمثلاً غرق فقط 3% من النساء المسافرات بالدرجة الأولى (معظم الغارقات اخترن البقاء على السفينة بمحض اختيارهم) بينما غرق 16% من النساء المسافرات بالدرجة الثانية، و 45% من النساء المسافرات بالدرجة الثالثة. ويرجع جزء من سبب هذا الاختلاف في نسبة الغارقات نسبة إلى درجات السفر إلى موضع حجرات كل درجة، وكونها في مناطق أكثر تعرضاً أو أقل لدخول الماء إليها. ولكن الجزء الأكبر من السبب يرجع إلى الحماية التي تستطيع شراءها فرص الحياة الفضلى، إذ أن البحارة منعوا مسافرات الدرجة الثالثة تحت تهديد السلاح من التحرك نحو قوارب النجاة حتى يتم إخلاء مسافرات الدرجة الأولى والثانية.

3 . إزالة ثورية للاستلاب: (رواية كيف سقينا الفولاذ، نيقولا أوستروفسكي[1])

إذا كنت لازاروني[2] فأنت لا أكثر من برجوازي فالت، رد بافل على المهندس بصوت أصم، ونقل بصره إلى تونيا، وأضاف بجفاف: خذي المجرفة يا رفيقة تومانوف، وقفي في الصف ولا تقتدي بهذا الثور المسمن، اعذريني، أنا لا أعرف علاقته به.

وابتسم بافل بجفاء، وهو ينظر إلى حذاء تونيا الفرائي، وأضاف عرضاً:

ـ أنا لا أنصحك بالبقاء. قبل أيام هاجم الشقاة المكان. واستدار ومشى إلى جماعته يخفق بكالوشه.

---

(1) .كان بافل يحب تونيا (البرجوازية) قبل الثورة، وبعد الثورة أصبح عاملاً ذا وعي، وهنا التقى بها صدفة مع زوجها المهندس في محطة للقطار كان يعمل بها، وقد عاملته تونيا وزوجها بالاحتقار المألوف، ودعاه زوجها بـ "اللازاروني" ولأول مرة يرد العامل في التاريخ بهذه "المسبة" إذا كنت "لازاروني" فأنت لا أكثر من "برجوازي"!

(2) . بالإيطالية تعني الفقير الذي يعيش على التسول أو الأعمال الطارئة. المترجم

أثّرت الكلمات الأخيرة على مهندس السكك أيضاً. وأقنعته تونيا بمواصلة العمل.

في المساء عاد الناس إلى المحطة، بعد أن أنهوا العمل. سار زوج تونيا إلى الأمام متعجلاً ليحجز مكانين في القطار، وتوقفت تونيا لتفسح الطريق للعمال، وقد سار كورتشاغين في مؤخرة الجميع منهمكاً معتمداً على مجرفته.

قالت تونيا وهي تسير إلى جانبه:

. مرحبا بافلوشا، أعترف أنني لم أتوقع أن أراك على هذه الحال. أمن المعقول أنك لم تستحق من السلطة شيئاً أحسن من حفر الأرض؟ كنت أظن أنك قد أصبحت منذ وقت طويل قوميساراً، أو شيئاً من هذا القبيل. انظر كيف صارت حياتك...

توقف بافل ورمق تونيا بنظرة استغراب. وأخيراً وجد الكلمة المناسبة الأكثر أدباً:

ـ أنا أيضاً لم أتوقع أن ألتقي بك وأنت على هذه الحال... جامدة

احمرّت شحمتا أذني تونيا:

ـ ما تزال على غلظتك!

ألقى بافل مجرفته على كتفه ومشى. وبعد أن سار بضع خطوات أجاب:

ـ غلظتي أخف مما يسمى برقتك تجوزاً يا رفيقة تومانوفا. لا حاجة إلى القلق على حياتي، فكل شيء فيها بخير بينما حياتك صارت أسوأ مما توقعت. قبل عامين كنت أحسن، فلم تكوني تخجلين من مد يدك إلى عامل. أما الآن فأنت تفوحين نفتاليناً. وأقول لك بإخلاص: ليس عندي ما أكلمك به.

❖ ملحق بقلم حسين شاويش ❖

ما بين العتيق والمعتّق

محاولة في بناء جسر نظري بين ضفّتي زمن صاخب

التحليل النفسي الطبقي هو الإبن الشرعي للستّينات والسبعينات العربية. لقد كان السؤال الأكثر إلحاحاً في تلك الأيام هو سؤال الحريّة. وكان من المعهود لدى المثقّف أن يسم أي كلام عن الحرّية لا يذكر بعدها الطبقي بأنّه "ميتافيزيقي". وتلك "الميتافيزيقية" كانت بلا شك شتيمة كبرى ليس بين الماركسيّين وحدهم. فقد كان موقف "سارتر" من آخر الميتافيزيقيين الكبار، أي هيغل، معروفاً على الأقل منذ كتابه الناقد للفيلسوف الألماني الذي عُرف ليس فقط لأنه أستاذ ماركس طبعاً. وقد كان أحد التلاميذ العرب لهذا الأخير هو من نفض الغبار عن مخطوطات معلّمه التي اشتهرت بمخطوطات 1844 مبدياً حماسه لها رغم أن صاحبها نفسه وصفها ذات يوم "بالهراء الفلسفي". ذلك التلميذ كان الياس مرقص. أما المفهوم الأساسي في تلك المخطوطات فكان "استلاب العمل". ويبدو أن فتى فلسطينياً يسارياً كان يفكّر أيضاً بالمفهوم نفسه "الاستلاب" وبصياغة تأسيس طبقي له وإن في حقل مختلف هو حقل علم النفس. ذلك الفتى هو محمد شاويش. من الواضح أن ما كان يجمع كلا

"التلميذين" ليس فقط ماركس، ولكن أيضاً الرفض الجذري للنسخة المشوّهة له، أي الستالينية.

هذه "العودة إلى ميتافيزيقا ماركس" بالضد منه ولكن بهدف تجذيره، أي بسحب ظلّه ليغطّي ساحة النفس العميقة، جاءت عرضاً لدى مرقص (اقتصرت واقعياً على ترجمة المخطوطات) ولكنها كانت هدفاً أساسياً لدى شاويش ظل يرافقه حتّى بعد أن شقّ دروباً جديدة في عالم البحث الفكري. وقد أصابتني تلك العدوى، ربما بحكم الأخوة، وكانت النتيجة مساهمتي المتواضعة لخ في هذا الكتاب. وإذا كان "تشغيل ماركس" فيما يجري في ظلمات الذات البشرية يبدو تناقضاً فإن

تناقضاً أكبر صبغ نهايات سبعينات العالم العربي، وخاصّة في مشرقه. فلنتأمل على سبيل المثال مفاعيل الهزيمة العربية الكبرى في الثلث الأخير من الستّينات. لقد كان الردّ المباشر عليها هو انطلاق الثورة الفلسطينية ومعها ازدهار لم يتكرّر لليسار العربي، إلى درجة أن كاتب هذه السطور صدّق ما قاله سارتر ذات مرّة من أن الفلسفة السائدة للعصر هي الماركسية (أي أن الفلسفات الأخرى – كوجودية سارتر نفسه مثلاً – يجب أن تتلاءم معها بشكل أو بآخر). لكن تلك الهزيمة نفسها لم تلبث أن اعتبرت هزيمة لليسار العربي ككلّ

[1] سيتساءل القارئ عن السبب إذن في تقدّم اسمي في النسخة البائسة التي صدرت عن دار الكنوز الأدبية، فأقول أنّه بلا شك تلك الدال مع النقطة التي كانت تسبق اسمي عادة باعتباري طبيباً (تلك الدال نفسها كنت أنا المسؤول عنها ولكن ليس تقدّم الاسم طبعاً)، بالإضافة إلى غياب أي تواصل حقيقي بيننا كمؤلّفين وبين الطابعين. سبب تلك الحالة العجيبة هو الظروف شديدة التعقيد لوجودنا في المانيا والأكثر تعقيداً على ما يبدو لمن أشرف على الطباعة والتي انتهت بخروج كتاب غير قابل للقراءة بسبب كثرة أخطائه المطبعية.

باعتبار أن النظامين السوري والمصري كانا "تقدّميّين". ولم تكد تنتهي السبعينات حتى بدأت موجة الانكفاء الفكري (الاسلاموية أيديولوجياً وسياسياً) تغزو الجامعات العربية ومعها الفكر العربي مسلّحة لا بمساعدة الدولة نفسها في كثير من الحالات فحسب (مخابرات الرئيس المؤمن –السادات –، المليارات التي لا تحصى للملك فهد الذي تحوّل فجأة –عام 1986 – الى خادم الحرمين!..الخ)، بل –وهو الأهم – بانكفاء نفسي جمعي أصاب الجماهير العربية المنهزمة على كل الأصعدة الواقعية وجعلها تلجأ إلى السماء. وهو انكفاء يعرفه التاريخ البشري كله وليس خاصّاً بشعب معيّن. وكان سقوط الاتحاد السوفييتي بهذا المعنى ليس إلاّ القشّة التي قصمت ظهر البعير. ورغم أن المراحل التي مر بها ذلك السقوط، والعلاقة المعقّدة لذلك بضمور العلاقة ما بين اليسار العالمي وحاضنته الطبيعية، الفقراء والمثقّفين بما فيهم أولئك الأشد نقداً للتجربة السوفييتية، تستدعي البحث بحد ذاتها، فإنّ التحوّل الأكبر الذي لم يفهمه معظم من أعرف من المفكّرين العرب والذي لم تكن الكارثة العربية –الإسلامية إلاّ جزءاً منه باعتبارها هامش المنظومة العالمية اصلاً هو إعادة تشكيل تلك المنظومة نفسها بحيث تتحوّل إلى امبراطورية بلا مركز (على حد تعبير مؤلّفي كتاب "الإمبراطورية" الشهير)، حيث يكاد يتحقّق حلم ماركس الشهير (البيان الشيوعي) بتكنيس الحدود القومية بين الدول. لكنّ التطوّر اللامتكافئ (التعبير لسمير أمين طبعاً) للبشرية، ليس بين اقتصادات البلدان المختلفة فحسب، ولكن بين المجال الاقتصادي – التقني والمجالات الأخرى الأخلاقية والسياسية أيضاً خلق نوعاً غير منظور من الحدود لا يستند إلى العوامل القومية المعروفة وحوّل المنظومة العالمية المذكورة إلى شبكة يمكن رسمها إذا تابعنا علاقات "التبعية الواقعية" بين الدول –القوى المحلّية والإقليمية والكبرى. من نتائج هذه

"الشبكية" الجديدة بروز الدور الخاص للقوى الإقليمية التي أصبح من الممكن لها أن تلعب دوراً يختلف عن ذلك الذي كانت تلعبه ما كان يسمّى "امبرياليات فرعية". لقد اختلفت العلاقة بالمركز الإمبريالي بسبب اختفائه هو ببساطة، أو لنقل بسبب اختلاف وظيفته.

كان انهيار الاتحاد السوفييتي هو التجسيد الواقعي المدوّي لفشل مبدأ التسيير السياسي للاقتصاد بطريقة رأسمالية الدولة في محيط رأسمالي – لبرالي وهو واقع كان لينين قد اعترف به معتذراً ومحذّراً، لكنّ ستالين زوّر اسمه ببساطة ليصبح اشتراكية واستغلّه لممارسة سلطته المطلقة. وكانت الكارثة الستالينية ممكنة فقط بسبب إبعاد "الذات الثورية" ذات المصلحة الحقيقية بالاشتراكية عن السلطة، أقصد الطبقة العاملة، وهي الطبقة نفسها التي كان لينين قد رثاها من قبل بسبب الحرب الأهلية التي تلت الثورة ودامت أربع سنوات.

انتهى زوال الاستقطاب الاقتصادي – السياسي على الصعيد العالمي وبزوغ الثورة الرقمية بتغيير نوعي على كل الأصعدة، إلى درجة أن بعض منظّري الماركسية (نيغري وهارت) اقترحوا أن يتم اعتبار هذه "العولمة" هي النسخة التي أنتجها الواقع من "الأممية" التي طالما ناضل في سبيلها الاشتراكيّون. وكنت قد ذكرت أعلاه الشكل الجديد للمنظومة العالمية كإمبراطورية بلا مركز (إذا تجاوزنا السطح السياسي المنظور طبعاً) والدور الجديد للقوى الإقليمية فيها.

البعد الذي مازال غائباً عن هذا التحليل المذكور أعلاه هو بعد "الوعي" وهو يرتبط على صعيد النضال السياسي بالبعد الأيديولوجي، أمّا على الصعيد النفسي فهو يلعب دوراً حاسماً في تقرير مسألة الانتماء. ولنا أن نتأمّل تحوّلات الوعي

بارتباطه بهذه الأصعدة المختلفة عبر هذه العقود من السنين التي تفصل المرحلتين اللتين نحاول رصدهما.

في عهود الاستقطاب العالمي كان أحد الطرفين يعتبر نفسه ممثّلاً لقيم الحرّية وتقديس الملكية الخاصة بينما يعلن الآخر كونه المدافع الأكبر عن قيم العدالة الاجتماعية ويعتبر أن الملكية الخاصة (وبالأخص ملكية أدوات الإنتاج) أساس الشرور. وقد أتاح انهيار الاتحاد السوفييتي للطرف المنتصر أن يعمّم فهمه للحرّية بحيث صرنا نسمع "بالفوضى الخلاّقة" وبالمحافظين الجدد. ولعلّ التعبير الأخير يذكّر بالتناقض الأكبر –على صعيد الوعي – "للأيديولوجيا الأمريكية" أعني الجمع بين مفهومي المحافظة (بما هي ضد للتغيير) والحرية (بما هي شرط إمكانية التغيير). ومن الواضح أن هزيمة "الاشتراكية" السوفييتية كانت قد سبقتها هزيمة "الذات الاشتراكية" داخل الاتحاد السوفييتي نفسه قبل ستّ وستّين سنة كما أسلفت. وباعتبار أن الذات هي محلّ الوعي فقد سمح ذلك الغياب للذات بأن يصبح الصراع بين المعسكرين صراعاً بين رأسمالية برأسماليين (أي بذات بورجوازية) ورأسمالية بلا رأسماليين (أي بذات بيروقراطية). ولعلّ نتيجة ذلك الصراع المعروفة تذكّر بالحكاية الشعبية المعروفة عن الحوار بين الكلب والظبي، إذ قال هذا الأخير للأول: سبقتك لأنني أجري لنفسي، أمّا أنت فتجري لصاحبك.

ولنعد إلى مقارنة زمن تأليف هذا الكتاب مع وقتنا الحالي. ففي حين كنّا في الستّينات والسبعينات –كمجتمعات عربية – نقرن برامج التنمية مع تنمية الصناعة المحلّية ومقاطعة البضائع الأجنبية والرأسمال الأجنبي والقضاء على اسرائيل (كتجسيد لظلم مطلق على كل الأصعدة) ونبني سياساتنا وانتماءاتنا المحلية والعالمية على هذا الأساس، أصبحنا الآن نعتبر أي استثمار أجنبي في

بلادنا انتصاراً كبيراً لخطط التنمية وتحوّلت صناعاتنا –في حال وجودها – إلى صناعة كومبرادورية وصرنا نذهب مع أبنائنا بكل فخر إلى مطاعم الماكدونالد ونحتسي الكوكاكولا وكأننا عمرو بن كلثوم عندما كان يشرب الماء صفواً مستمتعاً بكون غيره يشرب كدراً وطينا. كما أصبح معادو إسرائيل في أعيننا نسخة حديثة عن دون كيشوت في أحسن الحالات أو إرهابيّين في أسوئها. لكل هذا معنى واحد: ذابت الذات المناضلة من أجل تحرير نفسها واختارت موقع التابع الصغير أي أنّها اجتافت –أو استبطنت – فكرة دونيّتها. وهو بالذات الاستلاب الذي يحذّر منه هذا الكتاب. فإذا أضفنا إلى ذلك صورة الاستقطابات الجديدة ودور القوى الإقليمية فيما سمّيناه "الشبكية" العولمية صارت الصورة أسوأ بكثير. إذ أن تلك الذات البائسة ستُستلب لا للقوى الكبرى ولكن لقوة إقليمية قد تكون أكثر تخلّفاً منها أصلاً بكثير. ولعلّ أوضح الأمثلة على هذا الاستلاب الأسوأ تاريخيّاً هو تحوّل مقاتلي المعارضة السورية بأكثريّتهم المطلقة إلى السلفية وتبنّي الكثير منهم، إن لم يكن أكثرهم، للهوية الطائفية. وسأعود إلى هذه النقطة في السطور القليلة التالية نظراً لخطورتها.

لا يدّعي هذا التخطيط السريع طبعاً أية حصرية. وأنّى له هذا؟ فما حدث في هذه العقود لا يمكن اختصاره في تبدّلات السياسة والاقتصاد. فقد كان من نتائج العولمة (لا نتّبع هنا منطق السببية الخطّية ولكن السببيّة الدائرية) انفجار قنبلة الهويّات. وفي حين أن المراكز الإمبريالية أنتجت إلى جانت الهويّات الأيديولوجية القديمة (يمين/ يسار) هويّات جديدة يمكن أن نطلق عليها صفات من نوع "هويّات فرديّة متبدّلة" تكاد تشبه عناوين النوادي في الميتروبولات الكبرى، كالهوية الفنّية أو الجنسية (أي حسب الميول الجنسية مثلاً) أو الروحانية..الخ، فإن "هوامش المنظومة العالمية" انتكست إلى "هويّات جماعية

قارّة" –أي ثابتة – وخاصّة الهوية الدينية والطائفية. وقد ساهم التوزيع الإقليمي الجديد للهيمنة على ما ذكرناه قبل قليل من تبنّي المهيمن عليه لهوية المهيمن، بكسر الميم. وربما احتاج هذا الأمر إلى قليل من الإيضاح. فنحن نعرف كيف جرى التنظير لمبدأ "صراع الحضارات" –هانتنغتون – نظرياً ليقترح الخريطة الجديدة للصراع العالمي وعمليّاً لإرشاد البنتاغون إلى الأعداء الجدد المحتملين وكيف قام في كتابه الشهير بمجموعة عمليّات "حساب مجموعات" انتهت بسيناريوهات مختلفة كان أحدها "الغرب ضد العالم الإسلامي". ونعرف كيف استقبل بعض "الإسلاميّين" هذه النبوءة على أنّها تأكيد لما كانوا يقولونه دائماً (حزب التحرير الإسلامي على سبيل المثال). لقد كان هؤلاء أنفسهم يعيبون على مقاتلي الثورة الفلسطينية في نهاية ستّينات القرن الماضي مثلاً اعتبار الصراع هو ما بين فدائي يعلن هويّتة الفلسطينية ويريد تحرير أرضه من عدو صهيوني مغتصب لتلك الأرض مستنداً إلى تحالف واسع بين "قوى التحرّر العالمي" يجعله يطلب من شيوعي ألماني وآخر ياباني مثلاً بأن يقاتلا معه ويقوم هو نفسه بتدريبهما ليقاتلا "بورجوازيّتيهما" أو النفوذ الأمريكي (أو اللوبي الصهيوني مثلاً) في بلديهما. وكانوا يحاجون بأن الصراع هو في الواقع بين المسلمين واليهود مع أنصارهم من الصليبيين (ولنتذكّر الاسم الذي اختاره أسامة بن لادن والظواهري لجبهتهما مطلع عام 1998 "الجبهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبيين"). أي أن فلسطيني ذلك الزمان كان –واعياً أم غيرواعٍ – يتبنّى هوية تحريرية "غير قارّة" تجمع كل مظلومي العالم الذين يحاولون التخلّص من استلابهم الطبقي بطريقة ثورية –حسب تعبير هذا الكتاب الذي أقدّم له هنا –، بينما كان أولئك الإسلامويون يصرّون على هوية أخرى تنطبق على أبناء دينهم فحسب وتضعهم في حرب مع أبناء الأديان الأخرى. إنّهم يريدون حرب

"الهويّات القارّة" التي تقسم مجتمعاتها والعالم عاموديّاً لا أفقياً.. ونحن نعرف النهاية الطائفية لهذا النوع من الاصطفافات. لخ

إذا تأمّلنا في مصائر القضايا العربية وخاصة القضية الفلسطينية منذ البداية في كتابة هذه الكتاب (أي في السبعينات كما يروي مؤلّفه الرئيسي في مقدّمة 2016) وحتى هذه الأيام وفي أحوال العرب والمسلمين في بلادنا البائسة خلال هذه الفترة التاريخية ثم إذا قارنّا سيرورة التدمير التي تعرّضت لها مجتمعاتنا ودولنا في تلك الحقبة مع تغيّرات الوعي العربي (التغيّرات في تيّارات الفكر السائدة خصوصاً) ثم أعدنا قراءة هذا الكتاب الذي بين أيدينا فقد يتذكّر الكثيرون منّا الكلمة التي أنهى بهى ماركيز روايته "ليس لدى الكولونيل من يكاتبه"، أو تلك الجملة التي أنهى بهى كازانتزاكيس روايته "المسيح يُصلب من جديد". ولشرح تشاؤمي هذا سأروي للقارئ ما حدث معي في زيارتي للقاهرة عام 2006 برفقة بنتيّ. فعندما شرعنا في زيارة المتحف المصري تقدّم أحدهم منّا عارضاً القيام بإرشادنا وشرح معروضات المتحف منوّهاً بأنه حامل دكتوراة في التاريخ، ممّا ملأني ابتهاجاً إذ قلت في نفسي: ستتعلّم الفتاتان أخيراً تاريخ مصر "على الأرض" ومن شخص اختصاصي. لكنّنا لم نكن قد جاوزنا الطابق الأرضي تماماً عندما شرح ذلك الاختصاصي الإطار الزمني العام الذي نتحرّك فيه هنا بتقسيمه إلى عهد ما قبل النبي موسى وما بعده..الخ. وعندما ذكرت للرجل بأدب أن لعلم التاريخ منهجية ومرجعية أخرى غير ما تقوله الكتب المقدّسة، نظر

[1] ليس هنا المكان المناسب للمزيد من التحليل فيما يخص هذه النقطة. لكنّها هي نفسها –أي الطائفية- الموضوع الأساسي لكتابي شبه الجاهز للطباعة والذي طال تحضيره لا بسبب الأحداث السياسية التي تكاد تجعل المرء مضطرّاً إلى إعادة تحديث أفكاره فحسب، بل ولكسلي المزمن والذي تنحصر المسؤولية عنه في شخصي وحده.

إليّ باستغراب شديد وأسقط في يده. لكنّ نقاشاتي التالية مع الناس أكّدت لي أن الدكتور المذكور ليس إلاّ مجرّد عيّنة يمكن تعميمها على جيل كامل استطاع إنجاز "التحرّر" من الغزو الفكري الغربي بالانكفاء على كتبه المقدّسة والاكتفاء بها وبشروحها، في كل ما لا يتعلّق مباشرة بالتكنولوجيا التطبيقية طبعاً. كتبت في تلك الآونة مقالاً لم أنشره بعنوان "رهاب الاستلاب، أو الاستلاب معكوساً"..

أخيراً أرجو لكم المتعة في القراءة.

حسين شاويش

برلين، آخر شباط 2016

محتويات